LA REVUE DE

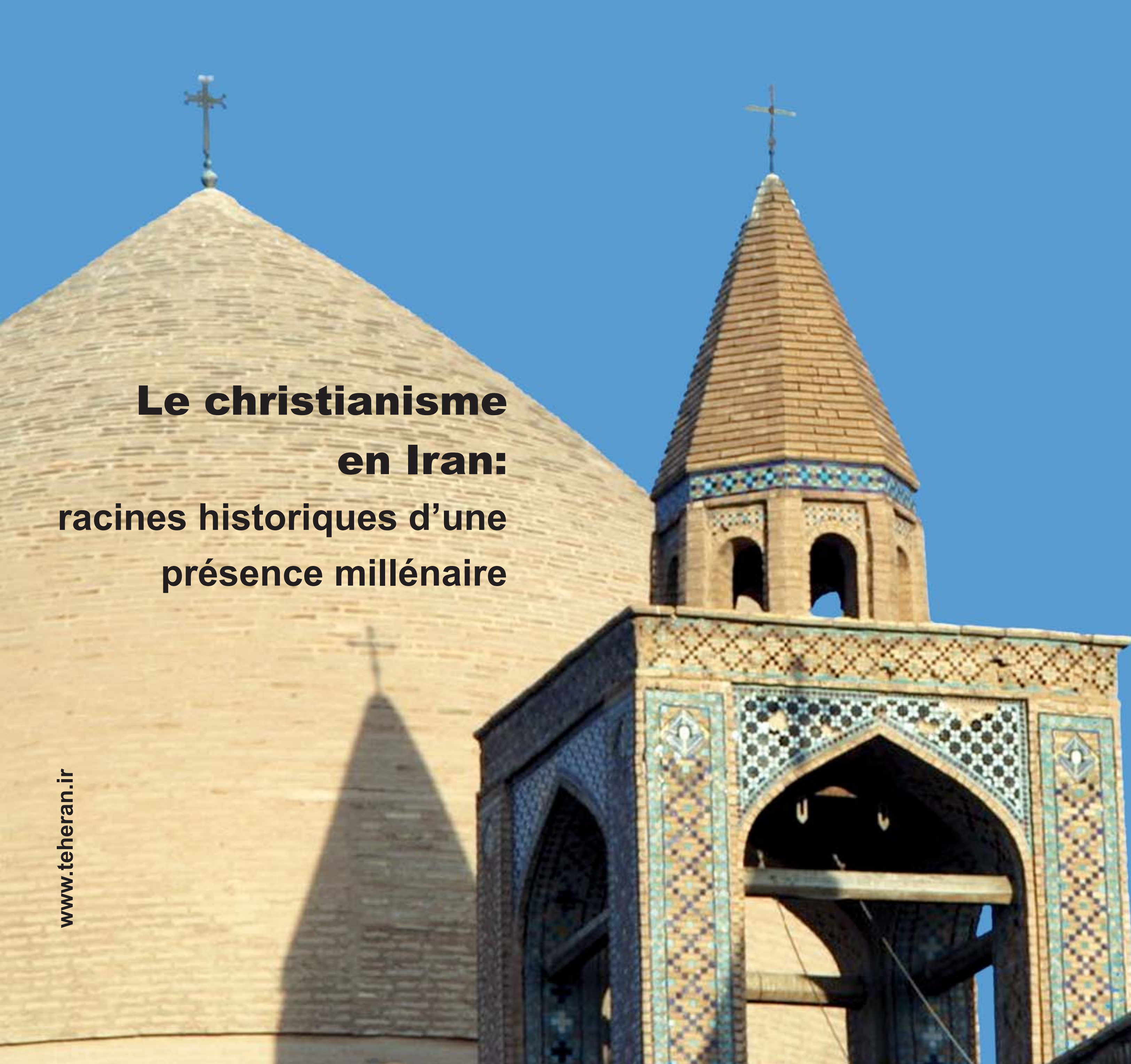
TEHERAN

ISSN 2008-1936

MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE

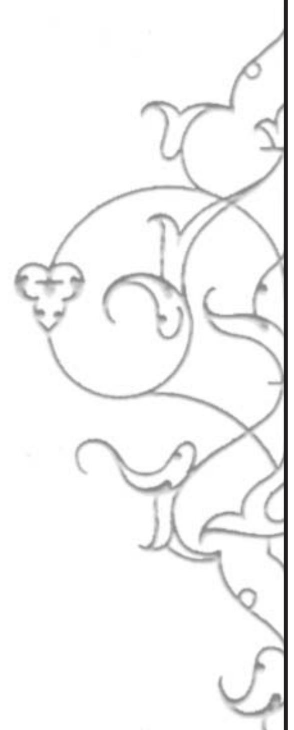
N° 38, Janvier 2009, 4e ANNEE

PRIX 1000 TOMANS



Le christianisme en Iran:
racines historiques d'une présence millénaire

www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Directeur & Rédacteur en chef

Mohammad-Javad Mohammadi

Secrétaires de rédaction

Amélie Neuve-Eglise
Arefeh Hedjazi

Rédaction

Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Djamileh Zia
Samira Fakhariyan
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Saeed Kamali Dehghan
Babak Ershadi

Correspondants en France

Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction

Béatrice Tréhard

Graphisme et Mise en page

Monireh Borhani

Photo

Mortéza Johari

Site Internet

Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Eglise de Vank, Jolfâ, Ispahan



Premier mensuel iranien en langue française
N° 38 - Dey 1387 / Janvier 2009
Quatrième année
Prix 1000 Tomans

Sommaire

Aperçu sur les Arméniens d'Iran

Arefeh HEDJAZI

L'Arménie, pays voisin de l'Iran, entretient depuis de nombreux siècles des relations privilégiées avec cette contrée dont il fut très longtemps durant l'une des provinces. Ceci n'est pas sans raison. En effet, la culture arménienne puise ses racines aux mêmes sources que la culture iranienne. Bien qu'il ne soit pas le seul pays à partager ce même héritage millénaire, cependant, cet héritage commun préservé au fil des siècles permit à ces deux pays de maintenir des relations dont l'ampleur dépasse celle de deux simples pays voisins. Ainsi, les deux peuples iranien et arménien, malgré les différences de religion, ont su préserver des relations sociales et économiques favorisées par les nombreuses migrations arméniennes, forcées ou volontaires, vers l'Iran, qui ont eu lieu au cours des siècles. Le grand nombre d'églises et les incontournables quartiers arméniens de nombreuses villes iraniennes, ainsi que les merveilles architecturales arméniennes, telles que la belle cathédrale de Vank à Ispahan, constituent autant de preuves de cette relation ancestrale. Les Arméniens ont non seulement été les voisins de l'Iran, mais également l'un des peuples dont les habitants ont été les plus nombreux à s'y installer. Quelles furent les raisons exactes de cette forte présence arménienne en Iran?

En réalité, les relations irano-arméniennes sont si anciennes qu'il est impossible de déterminer avec exactitude quand et comment elles débutèrent. Les preuves les plus anciennes qui existent font mention d'une armée arménienne formée par le célèbre souverain achéménide Cyrus le Grand, fondateur de cette dynastie au VIe siècle av. J.-C. Cette armée de vingt mille fantassins et quatre mille cavaliers demeura en poste dans la capitale achéménide jusqu'à la chute de cet empire. Un siècle plus tard, à l'époque de la construction des palais de Suse et de Persépolis par Darius Ier, les artisans et tailleurs de pierre arméniens, renommés pour la qualité de leur travail et invités à participer au projet, comptèrent parmi les architectes et constructeurs des grands palais des souverains. Le travail durant de longues années, peu à peu, de nombreuses familles arméniennes émigrèrent et vinrent s'établir dans la province de Fârs.

Après les Achéménides et sous le règne des Arsacides, les relations politiques et sociales entre les Perses et les Arméniens s'améliorèrent et un certain nombre de marchands et de nobles arméniens, qui possédaient des relations et de la famille en Iran, vinrent augmenter le nombre de leurs compatriotes vivant dans ce pays.

Le passage de la dynastie arsacide à la dynastie sassanide fut témoin d'une concurrence féroce et meurtrière entre les officiels sassanides et les grands marchands arsacides dans les pays voisins de la Perse, y compris en Arménie. Ainsi, le règne du roi sassanide Ardéshir Bâbakân fut le théâtre de nombreuses attaques contre l'Arménie, donnant lieu à des guerres de conquête sanglantes qui ravagèrent ce pays. L'Arménie fut vaincue et pacifiée sous le règne de Shâpour II au IVe siècle. Elle dut alors payer un lourd tribut et selon certains historiens, plusieurs milliers de familles arméniennes furent déplacées de force et installées dans le centre de la Perse. Nombre de ces familles furent envoyées en Mésopotamie, dans le

Khuzestân et l'Irak actuel, où ils furent chargés de travailler sur les terres ou en tant qu'artisans. Les historiens ne disposent que de peu d'informations concernant ces Arméniens du sud de l'Iran; certains récits dispersés font néanmoins état de leur établissement et de la formation de communautés arméniennes dans l'ouest et le sud-ouest de l'Empire.

Après la chute des Arsacides en Arménie et le partage de ce pays par les empires perse et romain, la plus grande partie de l'Arménie revint aux Sassanides. Ces derniers, en vue de la défense des frontières est du pays - perpétuellement attaquées par les tribus nomades de l'Asie centrale -, mais également pour éloigner les soldats arméniens de leur territoire - où la fidélité aux Arsacides était encore profondément ancrée dans les esprits - créèrent une armée de trente mille cavaliers arméniens, dont la plupart appartenaient à la noblesse. Cette armée fut envoyée à Neyshâbour pour servir de garde-frontière à l'est et demeura en poste jusqu'au règne de Yazdgerd IIIe et la révolte de l'Arménie.

Après la conquête de la Perse par les Arabes et la prise de l'Arménie au VIIe siècle, beaucoup d'Arméniens furent vendus comme esclaves ou déplacés de force vers la Syrie et l'Irak. Ces Arméniens, trop peu nombreux pour fonder des communautés, se fondirent dans la population locale.

Avec le début des attaques seldjoukides contre l'Arménie en 1048-1049, près de cent cinquante mille Arméniens furent emmenés en tant qu'esclaves en Iran, alors territoire seldjoukide. Beaucoup d'entre eux rendirent l'âme durant ce déplacement forcé, mais les survivants réussirent à fonder plusieurs communautés dans diverses régions du nord de l'Iran, en particulier en Azerbaïdjan, mais aussi dans les régions centrales du pays. Quelques années plus tard, lors des attaques du seldjoukide Alb Arsalân contre l'Arménie de 1063 à 1072, d'autres groupes de prisonniers vinrent s'ajouter aux communautés. Ces nouveaux venus s'installèrent en particulier autour de la ville de Soltânieh, alors capitale d'empire.

Lors de la sanglante invasion mongole

À l'époque de la construction des palais de Suse et de Persépolis par Darius Ier, les artisans et tailleurs de pierre arméniens, renommés pour la qualité de leur travail et invités à participer au projet, comptèrent parmi les architectes et constructeurs des grands palais des souverains.

Après la conquête de la Perse par les Arabes et la prise de l'Arménie au VIIe siècle, beaucoup d'Arméniens furent vendus comme esclaves ou déplacés de force vers la Syrie et l'Irak. Ces Arméniens, trop peu nombreux pour fonder des communautés, se fondirent dans la population locale.



Eglise de Vank, Ispahan

au XIIIe siècle, les Arméniens de Perse subirent les effroyables massacres perpétués par les Mongols au même titre que les Perses et leur nombre décrut spectaculairement, mais l'arrivée de nouveaux esclaves arméniens, faits prisonniers par les Mongols, permit de reconstituer leur communauté. Dans les décennies qui suivirent, la relative stabilité des dynasties mongoles régnantes permit la formation de nombreuses communautés arméniennes, en particulier dans les villes de Tabriz, Marand, Marâgheh, Rasht et Rey.

En vue de favoriser l'insertion sociale des Arméniens et les attacher à leur nouvelle terre, Shâh Abbâs leur offrit certains avantages, parmi lesquels le droit d'exercer très librement leur culte et de construire autant d'églises qu'ils le souhaitaient, ainsi que d'organiser leur système religieux comme qu'ils l'entendaient.

Sous le règne des Ilkhanides, la plus grande communauté arménienne était sans conteste celle de Soltânieh, où elle s'illustrait notamment dans les activités industrielles et commerciales. C'est pour cette raison qu'avec l'invasion tatare de Tamerlan, cette communauté, ainsi que les nouveaux arrivants récemment immigrés du Caucase, furent déplacés vers le nord de l'Afghanistan et la Mongolie pour travailler pour les Tatares, tandis que le quartier arménien de Soltânieh, Marv Shahr, fut vidé de ses habitants.

Avec les guerres fratricides entre les Aghghouyounlou et les Ghareghouyounlou et les terribles ravages qui en résultèrent, la quasi-totalité des communautés arméniennes du centre et de l'ouest de l'Iran disparurent également dans la tourmente. Vers la fin du XVIe siècle et au début du règne des Safavides, les Arméniens se concentrèrent plutôt en Azerbaïdjan et un petit nombre d'entre eux choisirent pour y travailler les grandes villes telles que Qazvin, Ispahan et Rey.

Après la mort de Shâh Abbâs, la situation changea pour les Arméniens. Les héritiers de ce souverain élaborèrent une série de lois vexatoires envers les commerçants arméniens et mirent en place des taxes particulièrement lourdes.

En 1603, le souverain safavide, Shâh Abbâs le Grand débuta ses opérations militaires contre le puissant voisin de l'Iran, l'Empire ottoman, et occupa tout le plateau arménien. Moins d'un an plus tard, les forces ottomanes commandées par Sinâ Pacha contre-attaquèrent en force. Shâh Abbâs décida de les affronter sur les bords du fleuve Arass. Dans ce but, il prépara une retraite rapide et utilisa la tactique de la terre brûlée. Il ordonna donc le déplacement d'un grand nombre d'Arméniens habitant au pied de l'Ararat, tandis que la plupart des villes et villages qui se trouvaient sur le chemin de l'armée ottomane furent brûlés. Des cinq cents mille Arméniens déplacés, seul un cinquième put s'installer en Perse. Les autres perdirent la vie, lors de cette longue retraite qui dura un an, en raison du froid, de la faim, des maladies et des attaques des tribus nomades qui vivaient dans les régions qu'ils traversaient.

Les Arméniens qui furent emmenés en Iran à l'époque safavide s'installèrent dans des villes comme Rasht, Qazvin, Shirâz, Arâk, Hamedân, Anzali et en particulier Ispahan et les villages alentours. Sur l'ordre de Shâh Abbâs, les marchands et artisans arméniens furent installés dans le sud de la capitale safavide, sur les bords du Zâyandeh-Roud.

C'est ici qu'ils fondèrent le quartier arménien d'Ispahan qu'ils nommèrent Jolfâ, en souvenir de leur terre natale. En vue de favoriser l'insertion sociale de ces nouveaux venus et les attacher à leur nouvelle terre, Shâh Abbâs leur offrit certains avantages, parmi lesquels le droit d'exercer très librement leur culte et de construire autant d'églises qu'ils le souhaitaient, ainsi que d'organiser leur système religieux comme qu'ils l'entendaient. De plus, il leur permit d'avoir leur propre système social et une hiérarchie religieuse chargée d'organiser la vie des Arméniens d'Ispahan. En raison de la confiance de Shâh Abbâs envers ces Arméniens, il leur offrit un monopole sur le commerce d'un bien très précieux, la soie.


Vue du monastère Saint-Thaddée, Tchâldoran, Azerbaïdjan de l'ouest

Avec la fin du règne des Safavides et l'invasion afghane, et en raison des guerres civiles qui s'ensuivirent et qui continuèrent jusqu'au début du XIXe siècle, l'insécurité et l'instabilité régnante obligea de nombreux Arméniens iraniens à quitter le centre et le sud de l'Iran pour d'autres contrées plus sûres, telles que l'Inde, où ils fondèrent de nouvelles communautés.

Les Arméniens qui restèrent se concentrèrent plutôt dans les grandes villes iraniennes telles que Tabriz, Téhéran, Ispahan. Un petit nombre d'entre eux s'installa en milieu rural. Ces derniers étaient agriculteurs ou éleveurs. Les Arméniens citadins étaient quant à eux pour la plupart d'adroits artisans ou faisaient du commerce. Il faut à ce propos signaler que les facilités commerciales offertes par les régions côtières du sud de l'Iran et du bord du Golfe persique ont favorisé l'immigration de marchands arméniens vers cette région et la région du Fârs sous le règne de Shâh Abbâs.

Après la mort de Shâh Abbâs, la situation changea pour les Arméniens. Les héritiers de ce souverain élaborèrent une série de lois vexatoires envers les commerçants arméniens et mirent en place des taxes particulièrement lourdes. Les protestations contre ces lois étaient durement réprimées et les contestataires attachés à des poutres et brûlés vifs.

Sous le règne de Nâder Shâh également, les Arméniens, comme d'ailleurs l'ensemble de la population iranienne, vécurent des conditions difficiles et devaient payer des taxes très lourdes pouvant atteindre 60 500 nadéri, pièce officielle de l'époque. En réaction à cet état de fait, certains Arméniens quittèrent le pays pour s'installer à Java, en Indochine ou en Inde. Dans certaines régions de l'Iran, les Arméniens n'avaient le droit d'exercer qu'un nombre limité de métiers, tels que la joaillerie, la menuiserie, le commerce ou les activités vinicoles.

C'est seulement après la prise du pouvoir par les Qâdjârs que pour la première fois depuis deux siècles, les Arméniens eurent de nouveau droit à un statut de citoyens à part entière. Depuis cette époque, et jusqu'à aujourd'hui, les Arméniens possèdent les mêmes droits que les autres citoyens iraniens et dans la République islamique, ils possèdent deux députés au parlement iranien (*majlis*) chargés de défendre leurs droits. ■

Les Assyriens et les Chaldéens d'Iran

Djamileh ZIA

Les Assyriens et les Chaldéens qui vivent en Iran ont un long passé commun avec les Iraniens. Leur histoire remonte jusqu'à l'Empire assyrien et leur implantation en Iran semble aussi ancienne que les guerres entre les Royaumes Mède et d'Assyrie. Bien que les communautés assyrienne et chaldéenne contemporaines tentent de se définir par une identité nationale depuis le début du XXe Siècle, elles trouvent essentiellement leur cohésion grâce à deux facteurs: une langue commune, et la religion chrétienne.

La langue commune: le syriaque[1]

Le syriaque est une langue sémitique ancienne, appartenant au groupe des dialectes orientaux de l'araméen.

L'araméen était une langue sémitique parlée principalement pendant l'antiquité dans tout le Proche Orient. L'araméen - langue proche du phénicien et de l'hébreu - était parlée à l'origine par un peuple nomade qui vivait dans la partie sud de la Palestine. Les Araméens attaquèrent et vainquirent les civilisations voisines (en Syrie et au nord de la Mésopotamie) à partir du XIVe siècle av. J.-C. Le nord de la Mésopotamie était alors le Royaume d'Assyrie. Les Araméens créèrent sur l'Euphrate de petits royaumes qui disparurent aux IXe et VIIIe siècle av. J.-C. avec le retour de la puissance assyrienne, mais la conséquence du mélange des cultures fut le fait que la langue araméenne supplanta l'akkadien au VIIe siècle av. J.-C. et devint la principale langue parlée dans l'Empire assyrien puis l'Empire perse. Les Araméens entrèrent dans la mouvance des grands empires d'Orient et se répandirent dans l'administration de l'Empire perse. Précisons que l'akkadien était une langue sémitique ancienne, qui s'était scindée en deux dialectes - l'assyrien et le babylonien - au IIe millénaire av. J.-C.

L'araméen se diffusa ensuite dans tout l'Orient comme langue parlée et écrite (son alphabet était plus simple que le cunéiforme). Les Araméens ont adopté l'alphabet phénicien pour écrire leur langue vers l'an 1000 av. J.-C.

Le syriaque était un dialecte de l'araméen. Les peuples qui parlaient et écrivaient en syriaque pendant l'Antiquité vivaient dans une région correspondant actuellement à la Syrie et au nord de l'actuel Iraq, où était située la ville d'Edesse (aujourd'hui, la ville d'Urfa). La langue syriaque acquit toute son importance à partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, quand Edesse devint l'un des centres du christianisme oriental. La partie nord de la Mésopotamie était déjà depuis quelques siècles (c'est-à-dire depuis Alexandre et ses successeurs) l'un des foyers importants de la langue syriaque. La migration de grecs et de

macédoniens dans cette région eut pour conséquence l'entrée de nombreux mots grecs dans la langue syriaque, ainsi que de la modification de la grammaire de celle-ci.

Les textes écrits en syriaque avant l'ère chrétienne ne sont pas très nombreux. Par contre, de très nombreux textes, surtout religieux, furent écrits dans cette langue entre le IIIe et le VIIIe siècle de l'ère chrétienne. Le syriaque était, après le grec, la deuxième langue importante de l'Empire romain d'Orient.

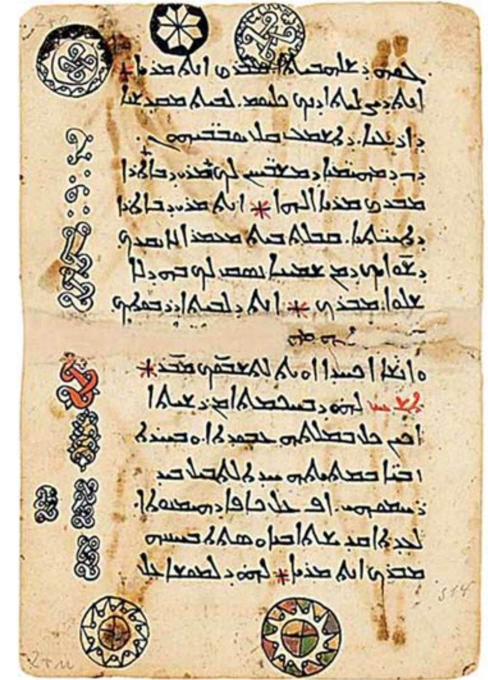
L'araméen fut peu à peu supplanté par la langue arabe à partir du VIIe siècle, c'est-à-dire à partir de l'installation des arabes musulmans dans les pays d'Orient, mais ses différentes formes dialectales sont encore parlées de nos jours par des millions de locuteurs en Syrie, en Iraq et dans le Caucase. Les Assyriens et les Chaldéens qui vivent actuellement en Syrie, en Iraq, en Turquie et en Iran parlent le syriaque; cependant, la langue syriaque parlée par chacune des communautés vivant dans les pays cités s'est mélangée avec la langue dominante parlée dans ces pays. L'écriture syriaque est globalement la même que l'écriture araméenne, mais elle a subi l'influence de l'écriture grecque.

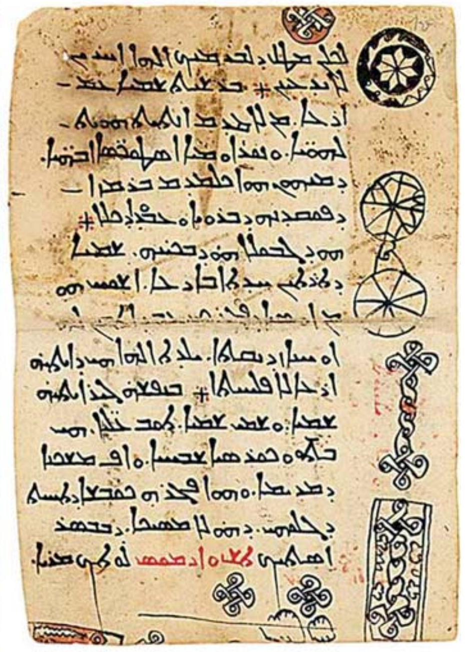
La religion chrétienne[2]

Tous les membres de la communauté assyrienne et chaldéenne sont chrétiens. La majorité d'entre eux s'est convertie au christianisme entre le Ier et le IIIe siècle. La ville d'Edesse (ou Urfa) était un foyer politique, religieux et scientifique important des Assyriens au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. La première Eglise assyrienne d'Orient, également appelée Eglise des Perses, fut fondée à Edesse. Les Assyriens convertis au christianisme étaient des missionnaires actifs qui tentèrent de répandre la religion chrétienne partout en Orient, et même jusqu'à Malabar (en Inde). C'est à Edesse également que fut fondée la première

Les Assyriens et les Chaldéens qui vivent actuellement en Syrie, en Iraq, en Turquie et en Iran parlent le syriaque; cependant, la langue syriaque parlée par chacune des communautés vivant dans les pays cités s'est mélangée avec la langue dominante parlée dans ces pays.

La ville d'Edesse (ou Urfa) était un foyer politique, religieux et scientifique important des Assyriens au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. La première Eglise assyrienne d'Orient, également appelée Eglise des Perses, fut fondée à Edesse.





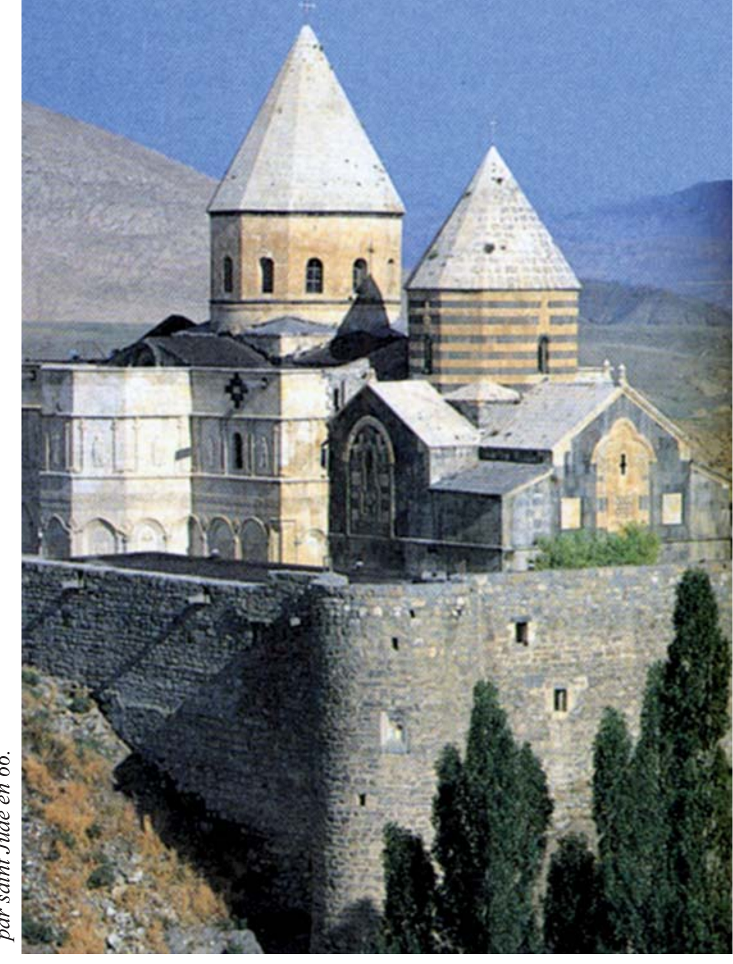
L'écriture syriaque

L'Eglise assyrienne chaldéenne regroupe les chrétiens assyriens qui se sont ralliés à Rome à la fin du XVIe siècle. Il s'agit donc d'une Eglise catholique de rite oriental, et plus précisément de rite chaldéen.

école destinée à former les chrétiens en théologie, en philosophie et en sciences. Cette école, qui s'appelait "Ecole des Perses", formait chaque année des missionnaires qui partaient ensuite dans toutes les régions de la Perse et de l'Asie pour y créer des églises, des écoles et des hôpitaux.

De nos jours, les Assyriens et les Chaldéens appartiennent à quatre Eglises différentes:

-L'Eglise assyrienne d'Orient regroupe en son sein la majorité des Assyriens. On la nomme également Eglise Nestorienne, et parfois Eglise Perse. Cette Eglise s'est formée à partir des communautés chrétiennes de l'Empire perse qui ont adopté la doctrine de Nestorius. Les membres de cette Eglise sont Assyriens pour la plupart. Ils sont répandus dans le monde entier, mais la majorité d'entre eux réside en Iraq, puis aux Etats-Unis, en Iran, en Syrie, au Liban et en Turquie par ordre d'importance. Les croyances de cette Eglise sont assez proches de celles de l'Eglise Orthodoxe. Les prières y sont faites en langue araméenne. L'Eglise Assyrienne d'Orient est dirigée par un patriarche et ne dépend pas du Vatican.



Eglise de Saint-Thaddée en Azerbaïdjan occidental, qui aurait été construite par saint Jude en 66.

-L'Eglise assyrienne chaldéenne regroupe les chrétiens assyriens qui se sont ralliés à Rome à la fin du XVIe siècle. Il s'agit donc d'une Eglise catholique de rite oriental, et plus précisément de rite chaldéen. La langue liturgique de cette Eglise est le syriaque. Il semble que ses membres tiennent à être nommés "Chaldéens" pour se différencier des autres Assyriens. Elle regroupe actuellement en Iran environ 13 000 adeptes.

-L'Eglise assyrienne évangélique est une Eglise protestante. Elle a été fondée en Iran au début du XIXe Siècle, par des missionnaires américains. Elle dépendait jusqu'à il y a peu de la Confédération des Eglises Protestantes d'Iran, mais elle est actuellement dirigée de manière autonome. La langue liturgique est celle que les Assyriens parlent couramment. Cette Eglise a une paroisse assez active.

-L'Eglise des frères assyriens est une Eglise presbytérienne. Elle fut fondée d'abord aux Etats-Unis, puis en 1910 en Iran par un assyrien iranien résidant aux Etats-Unis. Elle compte peu d'adeptes en comparaison avec les trois autres Eglises.

Bref aperçu de l'Histoire des Assyriens et des Chaldéens d'Iran

Les documents historiques montrent que les communautés assyriennes vivent

en Iran depuis des siècles. Leur installation en Iran s'est parfois réalisée de façon forcée: au cours du Ier millénaire av. J.-C., le roi assyrien attaqua à plusieurs reprises le Royaume des Mèdes, en particulier les régions situées aux alentours du lac d'Oroumieh, et y installa des Assyriens; de même, selon une tablette cunéiforme datant du VIIIe siècle av. J.-C., près de 200 000 assyriens furent installés à cette époque par le roi d'Assur dans les régions qui correspondent actuellement aux provinces d'Azerbaïdjân, et qui appartenaient à l'époque au Royaume des Mèdes.

Plus tard, à l'époque du règne des Sassanides en Perse, les habitants des villes assyriennes d'Edesse et de Nisibis furent souvent malmenés du fait des guerres incessantes qui avaient lieu entre l'Empire perse et l'Empire romain, étant donné qu'elles étaient situées dans une zone frontalière. Bon nombre des habitants de ces villes migrèrent alors volontairement vers les régions plus orientales de l'Empire perse, où ils y furent installés de force, en particulier dans la région du Khouzestân actuel. L'empereur sassanide Shâpour 1er ordonna que la ville de Gondi-Shâpour (ou Djondi-Châpour) y soit construite par les soldats romains prisonniers de guerre. Cette ville, située près de l'actuelle ville d'Ahwâz, fut construite pour être la rivale de la ville d'Antioche de l'Empire romain sur le plan culturel et scientifique. Ahwâz fut dès lors l'une des villes iraniennes où vivait un grand nombre d'Assyriens.

Après la conquête de la Perse par les musulmans, le calife Omar, qui avait décidé de créer un pôle d'implantation près de Bagdad et voulait pour cela construire la ville de Koufa, ordonna que les Assyriens vivant dans cette région soient transférés au Golfe persique.

A l'époque du règne des Mongols, les chrétiens iraniens résidaient essentiellement dans les régions du nord-ouest et du sud-ouest de l'Iran, ainsi que dans les îles du Golfe persique. Il semble que bon nombre d'Assyriens qui vivaient alors en Iraq furent obligés de fuir devant l'armée des Mongols et se réfugièrent aux alentours du lac d'Oroumieh.

L'autre grande vague de migration des Assyriens en Iran eut lieu au cours de la première Guerre Mondiale. A cette époque, l'Empire ottoman organisa le génocide des Arméniens et des Assyriens qui vivaient en Turquie, et transféra (avec l'accord du gouvernent iranien) les populations assyriennes vers les régions frontalières situées au nord-ouest de l'Iran.

Les Assyriens et les Chaldéens d'Iran à l'époque contemporaine

La communauté assyrienne et chaldéenne de l'Iran comprend actuellement, d'après le dernier recensement, 30 à 40 000 personnes, qui vivent principalement à Téhéran, au nord-ouest de l'Iran et au sud-ouest de l'Iran. Bon nombre d'entre eux ont émmigré au cours de ces cinq dernières décennies aux Etats-Unis, mais ils gardent des liens avec leurs familles restées en Iran. L'Histoire des Assyriens d'Iran est inséparable de celle des autres iraniens, du fait des innombrables mélanges culturels qui ont eu lieu au cours des siècles. Les Assyriens qui résidaient dans le sud-ouest de l'Iran ont subi de nombreuses pertes au cours de la guerre Iran-Irak, mais ils ont combattu vaillamment à côté des autres iraniens pour défendre l'Iran qu'ils considèrent être leur patrie. ■

À l'époque du règne des Sassanides en Perse, les habitants des villes assyriennes d'Edesse et de Nisibis furent souvent malmenés du fait des guerres incessantes qui avaient lieu entre l'Empire perse et l'Empire romain, étant donné qu'elles étaient situées dans une zone frontalière.

---

1. Les sources utilisées pour écrire ce paragraphe ont été le Dictionnaire Encyclopédique Persan *Moïn* et le *Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, éd 1997.
2. Les sources utilisées pour rédiger ce paragraphe ont été le *Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, éd 1997, et un article intitulé "Les Assyriens d'Iran", écrit par "L'Institut du Dialogue des Religions" et diffusé sur internet par le site persan www.banipal.org

La figure du Christ dans l'islam

Amélie NEUVE-EGLISE




Jésus et Marie représentés dans une ancienne miniature persane, date et auteur inconnus.

Si mon ami plein de douceur me fait asseoir dans la poussière,
Pourquoi s'affligerait un pauvre hère qui possède un puissant Ami?
Le chagrin qu'il me cause est dans mon cœur comme un trésor,
Mon cœur est "Lumière sur lumière",
Pareil à la belle Maryam qui porte en son sein Jésus.
Mon ami est le soleil, il ne se promène que seul;
C'est la lune qui est à la tête de l'armée des étoiles

(Jalâl-ud-Dîn Rûmî, *Dîwân-e Shams-e Tabrîzî,* Ode 565)

Prophète central de l'islam, Jésus - appelé "'Isâ" dans le Coran - fait partie, avec les prophètes Noé, Abraham, Moïse et Mohammad, des "élus" à qui a été révélé un Livre ou une Loi divine.[1] Dans l'islam, Jésus a donc été choisi par Dieu pour transmettre aux hommes un nouveau texte sacré, l'Evangile (*Injîl*), censé contenir le sens profond et vrai de la Thora, ainsi que pour rappeler aux "Enfants d'Israël" (*Banî Isrâ'îl*) le dogme central du monothéisme et la nécessité de se soumettre à la volonté divine.

Jésus est évoqué dans le Coran comme indissolublement lié à Marie et constitue un modèle à suivre pour l'ensemble des croyants: "*Ô Marie! Dieu t'annonce la bonne nouvelle d'un verbe émanant de Lui. Son nom est: le Messie, Jésus, fils de Marie (Al-Masîh, 'Îsâ ibn Maryam); illustre en ce monde comme dans l'au-delà; il est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu.*"[2] Il fait partie de la "famille de 'Imrân" comprenant sa mère Marie, Yahyâ (Jean-Baptiste), son cousin, ainsi que le père de ce denier, Zacharie. Jésus est également considéré pur de tout péché.

Le 'Îsâ de l'islam est cependant très différent du Jésus du christianisme: bien que favorisé de grands dons et "fortifié par l'Esprit Saint", la vision coranique le considère essentiellement comme un homme et lui dénie donc la part de divinité qui constitue le fondement de la religion chrétienne. Ainsi, dans une optique comparée, la vision et conception profondément différente du monothéisme ainsi que de la relation entre Dieu et les hommes dans ces deux religions apparaît avec toute sa force au travers de leur différente vision du personnage de Jésus. Cependant, dans les deux traditions, il n'en demeure pas moins le prophète qui bouleverse les lois, tant par sa naissance et sa mort que par la profondeur de son message, et qui a constitué une source inépuisable de méditation pour de nombreuses grandes figures de l'islam au cours des siècles.

Le contexte de l'époque

Nous ne savons pas avec précision dans quelle mesure le prophète Mohammad lui-même connaissait le personnage de Jésus et les différents aspects de la

doctrine chrétienne de l'époque, qui, à la fin du VIe siècle, était loin d'être unifiée. La révélation coranique s'est ainsi déroulée dans un contexte où foisonnaient une multitude de communautés chrétiennes - nestoriens, priscilliens, monophystes… - ayant notamment des conceptions différentes de la nature de la personne du Christ lui-même.

Selon certains éléments de la tradition islamique, le prophète Mohammad se serait trouvé au contact de plusieurs chrétiens tels que le moine nestorien Bahîra - qui, alors que Mohammad n'était encore qu'enfant, le reconnaît comme un futur prophète[3] -, Waraqa ibn Nawfal, chrétien parent de sa femme Khadîja qui lui apportera la confirmation de sa mission prophétique, ou encore Salmân de Perse, qui se convertira à l'islam et fut l'un de ses plus proches compagnons.

A l'époque de la Révélation, l'Arabie entretenait également des relations avec les chrétiens monophysites du Najrân au Yémen[4], les Lakhmides nestoriens de Hira, et certaines communautés chrétiennes de Syrie. En outre, au temps des persécutions des compagnons de Mohammad à la Mecque, ce dernier les invita à se réfugier en Abyssinie, auprès du roi chrétien Négus qui, touché par le respect et la haute estime accordés à Jésus et Marie dans le Coran, décida de leur accorder protection et soutien.

La figure du Christ dans le Coran

Tantôt qualifié de Parole de Vérité (*Qawl al-Haqq*), d'Esprit de Dieu (*Rûh Allah*), de serviteur de Dieu (*'Abdollah*) ou encore de "signe pour l'Heure" (*'ilm lilsa'ât*) et de "*Masîh*" (signifiant le "oint")[5], le Coran présente également Jésus comme le "Verbe" (*Kalima*) de Dieu - dont la signification est cependant bien différente de la notion de "Verbe" de l'Evangile de Saint Jean selon lequel Dieu s'est fait chair. Pour l'islam, le Verbe reste une créature, même s'il n'en demeure pas moins doté d'un rang éminent en ce qu'il est chargé de véhiculer la Parole de Dieu et parler en son nom: "*Jésus devient le Verbe de Dieu non pas à cause de son incarnation par laquelle sa chair devient divine, mais parce que son esprit est parvenu à un tel degré de perfectionnement qu'il est devenu un miroir au travers duquel la divinité se révèle*".[6]

La dimension exceptionnelle de la naissance virginale de Jésus est soulignée par le fait que Jésus a été conçu par le souffle de l'Esprit divin (*Rûh*)[7] insufflé en Marie. Le mystère de sa conception a parfois été comparé à celle d'Adam, créés

Au temps des persécutions des compagnons de Mohammad à la Mecque, ce dernier les invita à se réfugier en Abyssinie, auprès du roi chrétien Négus qui, touché par le respect et la haute estime accordés à Jésus et Marie dans le Coran, décida de leur accorder protection et soutien.

Pour l'islam, le Verbe reste une créature, même s'il n'en demeure pas moins doté d'un rang éminent en ce qu'il est chargé de véhiculer la Parole de Dieu et parler en son nom.



Rencontre du jeune Mohammad avec le moine chrétien Bahîra, illustration de Jamî' al-Tawârikh, *XIVe siècle.*



Jésus-'Isâ faisant descendre une "table servie" (mâ'ida) *du ciel pour ses disciples, miniature persane, date et auteur inconnus.*

tous deux par la Parole divine existentiatrice "Soit" (Kun!)[8], avec cependant pour différence essentielle qu'Adam n'eut pas de mère. Le miracle de la naissance de Jésus est renforcé par le caractère extraordinaire du nouveau-né qui parle dès sa naissance[9] et répond aux accusations lancées contre sa mère: "*Je suis vraiment le serviteur de Dieu. Il m'a donné le Livre et m'a désigné Prophète. Où que je sois, Il m'a rendu béni; et Il m'a recommandé, tant que je vivrai, la prière et la Zakat; et la bonté envers ma mère. Il ne m'a fait ni violent ni malheureux.*"[10]

Comme le prophète Mohammad après lui, Jésus-Isâ ne vient pas apporter un nouveau message, mais davantage confirmer les révélations précédentes et inviter les hommes au monothéisme pur, dans la continuation de Noé, d'Abraham et de Moïse.

Comme le prophète Mohammad après lui, Jésus-Isâ ne vient pas apporter un nouveau message, mais davantage confirmer les révélations précédentes et inviter les hommes au monothéisme pur, dans la continuation de Noé, d'Abraham et de Moïse. Il confirme ainsi le message de la Torah, tout en modifiant certaines de ses prescriptions légales. En outre, le Coran évoque que Jésus fut aidé par l'Esprit Saint (*Rûh al-Qudus*)[11] ainsi que par un groupe de "disciples" (*hawâriyûn*). C'est également à la demande de ces derniers que Jésus demande à Dieu de faire descendre du ciel une "table servie" (*mâ'ida*)[12] - qui rappelle aux commentateurs tantôt l'épisode de la Cène, tantôt celui de la multiplication des pains - comme ultime preuve de la véracité de sa prophétie. Ainsi, si le contenu de cette dernière fut rejeté par une grande partie des Juifs (*Banî Isrâ'îl*), seuls les apôtres (*hawâriûn*) ont réellement "crû" à l'issu de l'envoi de ce signe du ciel. Dieu a également donné à Jésus la capacité de réaliser des miracles "par sa permission", notamment de guérir les malades ou de donner vie à des formes inertes: "*Tu fabriquais de l'argile comme une forme d'oiseau par Ma permission; puis tu soufflais dedans. Alors par Ma permission, elle devenait oiseau. Et tu guérissais par Ma permission, l'aveugle-né et le lépreux. Et par Ma permission, tu faisais revivre les morts.*"[13]

Concernant la conception même de la personne du Christ, toute idée d'incarnation ou de divinité est fermement rejetée. Nous touchons ici au cœur même de l'islam qui insiste avant tout sur l'idée d'unicité (*tawhîd*), d'unité et de transcendance divine absolue, proscrivant ainsi formellement toute idée d'association (*shirk*) entre Dieu et ses créatures.[14] Malgré son statut d'élu et de messager,

le Christ reste donc avant tout un homme, dont l'existence est sans commune mesure avec l'essence divine. Cette différence essentielle est clairement exprimée dans le Coran qui rapporte les paroles du Christ à son Créateur: "*Tu sais ce qu'il y a en moi, et je ne sais pas ce qu'il y a en Toi. Tu es, en vérité, le grand connaisseur de tout ce qui est inconnu.*"[15] Isâ se présente également comme un serviteur de Dieu (*'abd*) et se défend d'être à l'origine de tout associationnisme: "*Je ne leur ai dit que ce que Tu m'avais commandé, (à savoir): "Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur"*".[16] La figure de Jésus-Isâ telle qu'elle est présentée dans le Coran souligne la centralité de la transcendance du divin en islam, qui ne peut en aucun cas s'incarner dans l'histoire et être appréhendé *en soi* au travers des notions de matérialité ou de corporéité.

L'Evangile (*Injîl*) comme "guide et lumière"

Comme nous l'avons évoqué, il fut révélé à Jésus un Evangile (*Injîl*)[17] qualifié par le Coran de "*guide et lumière*"[18] et censé contenir le sens vrai de la Thora. Cependant, le texte original fut ensuite perdu et son application dévoyée: "*Nous [...] lui avons apporté l'Evangile, et mis dans les cœurs de ceux qui le suivirent douceur et mansuétude. Le monachisme qu'ils inventèrent, Nous ne le leur avons nullement prescrit. [Ils devaient] seulement rechercher l'agrément de Dieu.*"[19] Le sens et le contenu du mot "évangile" font donc référence à deux réalités fondamentalement différentes dans la chrétienté et en islam: recueil de témoignages écrits plusieurs décennies après la mort du Christ pour le christianisme, l'*Injîl* lui fut au contraire directement révélé par Dieu de son vivant selon l'islam.

Il faut néanmoins relever certaines similitudes, comme ce verset du Coran indiquant que l'*Injîl* présente les vrais croyants comme "*une semence qui sort sa pousse, puis se raffermit, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige, à l'émerveillement des semeurs*"[20]; faisant ainsi écho à certains passages de l'Evangile selon Saint Matthieu: "*Celui qui a reçu la semence dans la bonne terre, c'est celui qui entend la parole et la comprend; il porte le fruit, et un grain en donne cent, un autre soixante, un autre trente*"[21]; "*la bonne semence, ce sont les fils du royaume; l'ivraie, ce sont les fils du malin*".[22]

L'annonceur du "Paraclet"

Le Christ est également considéré par l'islam comme l'annonciateur de la venue du prophète Mohammad.[23] Cette vision s'appuie notamment sur une lecture particulière des paroles du Christ rapportées dans l'Evangile selon Saint Jean, annonçant la venue d'un "Paraclet": "*J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. Quand le* consolateur *sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité* (Jean, 16:12-13).

L'authenticité de la traduction chrétienne courante évoquant un "consolateur" (du grec *parakletos*) est contestée par les musulmans qui considèrent que le mot grec original était *periklytos*, signifiant "glorieux", "plus loué" ou encore "Ahmad" en arabe, provenant lui-même de la racine "*h-m-d*", évoquant l'idée de louange et de glorification, et à partir duquel est formé le nom de "Mohammad". Cette interprétation est selon eux confirmée par la seconde partie de la parole du Christ qui poursuit: "*car il ne parlera pas de*

La figure de Jésus-Isâ telle qu'elle est présentée dans le Coran souligne la centralité de la transcendance du divin en islam, qui ne peut en aucun cas s'incarner dans l'histoire et être appréhendé en soi *au travers des notions de matérialité ou de corporéité.*

*Le sens et le contenu du mot "évangile" font donc référence à deux réalités fondamentalement différentes dans la chrétienté et en islam: recueil de témoignages écrits plusieurs décennies après la mort du Christ pour le christianisme, l'*Injîl* lui fut au contraire directement révélé par Dieu de son vivant selon l'islam.*

La différence du christianisme, l'islam ne considère pas le Christ comme un sauveur, étant donné qu'il ne reconnaît pas la notion d'Alliance ni de péché originel et que la rédemption ne s'obtient qu'au travers des efforts de chaque croyant pour suivre les préceptes révélés dans le Coran.

lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir" (Jean, 16:13); ce qui s'accorde totalement avec la révélation coranique qui fut "dictée" à Mohammad par l'intermédiaire de l'Ange Gabriel et comporte une dimension eschatologique essentielle. La continuité des prophéties christique et mohammadienne, expressément affirmée dans le Coran, est, selon les musulmans, également énoncée par le Christ à la suite des paroles que nous venons de rapporter: "*Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera*", (Jean, 16:15).

Eschatologie

Selon l'islam, le Christ ne serait pas mort sur la croix: un sosie lui aurait été substitué peu avant la crucifixion, tandis que, comme les prophètes Hénoch et Elie, il serait monté au ciel vivant: "*Ils ne l'ont ni tué ni crucifié; mais ce n'était qu'un faux semblant. [...] Dieu l'a élevé vers Lui.*"[24] Le Christ a cependant un rôle eschatologique essentiel en ce qu'il doit revenir à la fin des temps au côté du "mahdî" pour rétablir le règne de la justice et vaincre l'Antéchrist.[25] Cependant, à la différence du christianisme, l'islam ne considère pas le Christ comme un sauveur, étant donné qu'il ne reconnaît pas la notion d'Alliance ni de péché originel et que la rédemption ne s'obtient qu'au travers des efforts de chaque croyant pour suivre les préceptes révélés dans le Coran. L'essentiel des dogmes chrétiens (divinité du Christ, incarnation, Trinité, crucifixion, rémission des péchés) est donc rejeté.[26] Malgré ces différences, ces deux traditions n'en partagent pas moins un horizon commun, caractérisé par une même attente eschatologique du retour de Jésus-Christ à la fin des temps.

Dans la gnose chiite, Jésus est avant tout considéré comme une épiphanie (mazhar) de l'un des aspects de la gloire divine apparaissant dans le monde sensible sans s'y incarner, telle une image se reflétant dans un miroir sans pour autant se confondre avec lui.

La question de l'étymologie: le "Jésus" des chrétiens est-il le "'Îsâ " des musulmans?

Dans le Coran, Jésus apparaît soit sous le nom de " 'Îsâ ", soit celui de "Masîh"; or, le Jésus des chrétiens arabes se nomme Yasû', lui-même issu de l'hébreu *Yéshû'*, diminutif de *Yéhôshûa* (Josué) signifiant "Dieu sauve". Yasû' viendrait donc de la racine *Yâsha'*, "sauver", distincte de la racine de 'Îsâ, dont l'origine et la signification demeurent incertaines.[27] Certains ont évoqué une simple déformation du nom par déplacement du *'ayn* final au début du mot (métathèse) et modification de voyelle longue "û" en "â", mais qui n'en fait pas moins référence à une même personne; cependant, l'ampleur de la transformation rend cette hypothèse douteuse.[28] François Jourdan penche pour la version selon laquelle 'Îsâ proviendrait de 'Ysaû, nom sémitique d'Esaü, alors utilisé par les Juifs pour désigner les chrétiens. Sans rentrer dans l'ensemble des analyses linguistiques et historiques venant étayer telle ou telle affirmation, ces hypothèses n'en révèlent pas moins la difficulté à assimiler de fait le "Yasû' " du Nouveau Testament au "'Îsâ " du Coran, bien que le fait qu'il y soit désigné comme "fils de Marie" nous autorise à penser qu'il s'agit bel et bien d'un même personnage.

Jésus dans la tradition musulmane

Les nombreux récits de la tradition musulmane consacrés à Jésus insistent notamment sur sa pureté, comme ce célèbre hadîth de Bukhârî: "*Lorsque chaque être humain naît, Satan touche de ses deux doigts les deux côtés de son corps, sauf Jésus, fils de Marie, que Satan n'a pas réussi à toucher, n'effleurant que le placenta.*"[29] De même, selon un hadîth

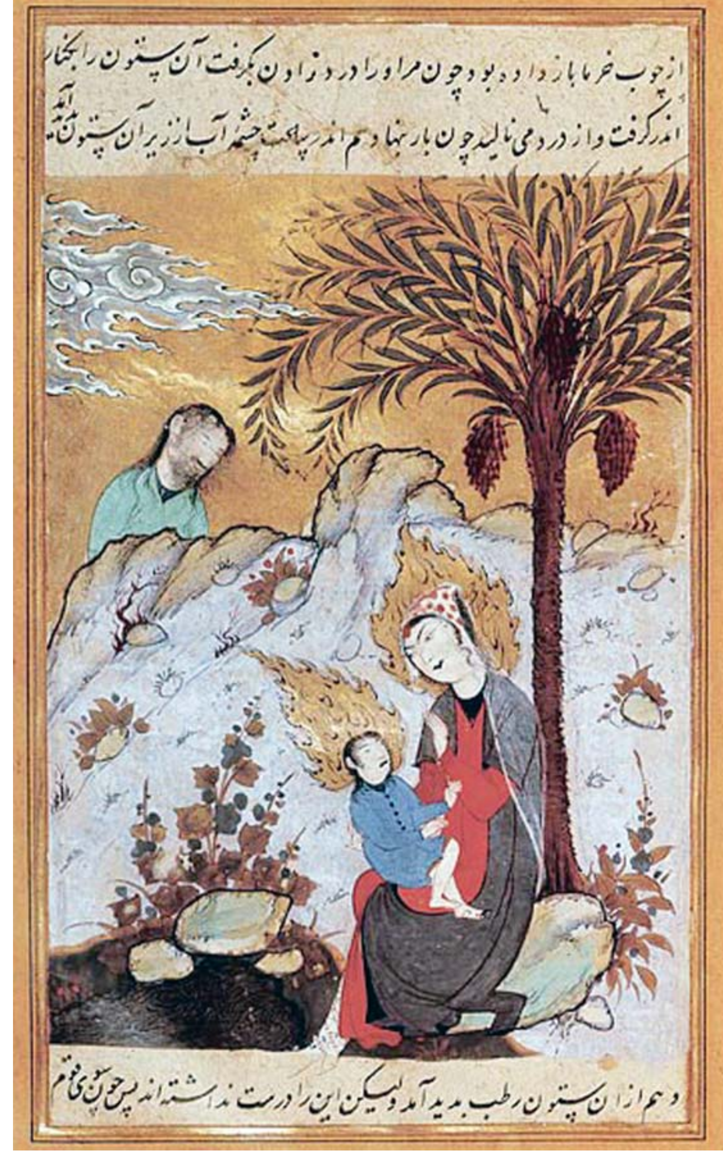
attribué au prophète Mohammad, ce dernier aurait affirmé que "*De tous les prophètes, le plus proche de moi est Jésus, fils de Marie. Il y a entre lui et moi aucun autre prophète*". Le message du Christ apparaît donc comme étroitement lié à la révélation mohammadienne qui ne viendrait que l'approfondir et en restaurer le sens vrai; Jésus et Mohammad n'étant cependant que les deux pôles d'une vérité unique. De façon générale, les chrétiens sont également considérés comme les croyants les plus proches des musulmans: "*Tu trouveras certes que les plus disposés à aimer les croyants [*musulmans*] sont ceux qui disent "Nous sommes chrétiens*".[30]

Jésus est également "présent" dans plusieurs événements de la vie du Prophète: comme le relate Martin Lings dans sa biographie consacrée au prophète Mohammad, lors de son voyage nocturne (*isrâ'*) suivi de son ascension céleste (*mi'raj*), accompagné de sa monture Burâq et de l'Archange Gabriel, "*ils filèrent en direction du nord, dépassèrent Yathrib et Khaybar et parvinrent enfin à Jérusalem. Là, un groupe de prophètes - Abraham, Moïse, Jésus et d'autres - se porta à leur rencontre…*"[31] Cet événement n'est bien sûr pas à situer dans le temps "historique" qui est le nôtre, mais dans le monde imaginal, lieu des évènements mystiques au-delà de toute temporalité terrestre, où, dégagées de la linéarité du temps matériel, toutes les rencontres deviennent possibles…

Jésus selon la gnose chiite

Dans la gnose chiite, Jésus est avant tout considéré comme une épiphanie (*mazhar*) de l'un des aspects de la gloire divine apparaissant dans le monde sensible sans s'y incarner, telle une image se reflétant dans un miroir sans pour autant se confondre avec lui.

L'importance de la figure du Christ est également soulignée par plusieurs Imâms dont l'Imâm Sâdiq qui aurait déclaré: "*Sache que si quelqu'un renie Jésus le fils de Marie, et reconnaît tous les prophètes sauf lui, il n'est pas au nombre des croyants*"[32]; tandis que l'Imâm Bâqir va même jusqu'à s'identifier avec le Christ, en s'inspirant des versets du Coran lui étant consacrés: "*Je suis le Christ qui guérit les aveugles et les lépreux, qui*



Marie venant de donner naissance à Jésus près du palmier, miniature persane, date et auteur inconnus.

donne vie aux oiseaux d'argile et qui dissipe les nuées. Je suis lui et il est moi".[33] Enfin, le septième Imâm, Mûsâ Kâzim, choisit de faire figurer une partie du texte des béatitudes de l'Evangile dans son testament spirituel.

En outre, Narkès, la mère de l'Imâm du Temps, le douzième imâm chiite, était une princesse grecque chrétienne et descendante de l'un des apôtres du Christ, Simon-Pierre[34]. Un jour, cette dernière voit en songe le Prophète Mohammad demander au Christ sa "fille" pour son propre fils, l'Imâm du temps: "*Christ, ayant regardé longuement Simon-Pierre, lui dit: "Honneur insigne et noblesse sont venus à toi. Noue donc ce lien entre ta propre famille et la famille de Mohammad*".[35] Les deux prophètes ainsi que les douze apôtres et les douze imâms du chiisme duodécimain seront par la suite témoins de cette union, qui scelle également dans la conscience chiite un lien et une proximité unique entre Jésus et l'Imâm du Temps.

L'imâmologie chiite est proche d'une certaine christologie des origines, celle des premiers siècles ayant suivi la mort du Christ ayant essentiellement développé une conception théophanique du Christ ou "Christos Angelos", présenté comme le reflet de l'un des attributs divin mais non son incarnation.

De façon générale et comme l'a souligné Henry Corbin dans son œuvre, l'imâmologie chiite est proche d'une certaine christologie des origines, celle des premiers siècles ayant suivi la mort du Christ ayant essentiellement développé une conception théophanique du Christ ou "*Christos Angelos*", présenté comme le reflet de l'un des attributs divin mais non son incarnation; idée qui fut par la suite totalement évincée par la christologie paulinienne ayant fait prévaloir le dogme de l'incarnation.[36] Or, cette conception se rapproche de la vision chiite des Imâms conçus comme étant l'épiphanie de la "Forme" de Dieu au travers de laquelle il manifeste ses Attributs sans s'y incarner.

Le Christ typifie la naissance spirituelle destinée à s'accomplir au sein de chaque être; le corps devant auparavant être "purifié" de toute mauvaise pensée ou acte pour pouvoir donner naissance au "Jésus de son être".

Jésus dans la mystique musulmane

Jésus est une figure quasi-omniprésente de la littérature mystique musulmane où il incarne souvent l'invitation adressée à chaque homme à partir à la recherche de la part de divin cachée en lui. Etroitement liée à la figure de Maryam, le Christ typifie essentiellement la naissance spirituelle destinée à s'accomplir au sein de chaque être; le corps devant auparavant être "purifié" de toute mauvaise pensée ou acte pour pouvoir donner naissance au "Jésus de son être".[37]

Dans ce sillage, au cours d'une réflexion sur la douleur, Mowlânâ Jalâl-od-Dîn Rûmî compare notre corps à celui de Marie, que les douleurs de l'enfantement incitèrent à se réfugier vers un palmier desséché qui porta alors ses fruits: "*Le corps est pareil à Marie, et chacun possède en lui un Jésus. Si nous éprouvons en nous cette douleur, notre Jésus naîtra*"[38] pour enfin conclure: "*Cherche un remède tant que ton Jésus est sur la terre: une fois ton Jésus parti vers le ciel, ton remède aura disparu*". La figure du Christ, symbolisant ici l'âme et la dimension spirituelle de chaque homme, souligne la nécessité de l'action dans cette vie, étant donné que l'occasion de nous perfectionner au travers nos actes ne nous sera plus donnée dans l'au-delà. Nous retrouvons la même thématique dans nombre de ses poèmes: "*Si tu es à la recherche de l'âne, dans cette étable du monde, Va chercher ton âne, mais Jésus ne doit pas être cherché là. Jésus est séparé de l'âne par la lumière du cœur. [...] N'entre pas en lice avec un âne; celui qui est monté sur l'âne*."[39]; "*Le chagrin qu'il*[40] *me cause est dans mon cœur comme un trésor, mon cœur est "lumière sur lumière"*[41]*, pareil à la belle Maryam qui porte en son sein Jésus*."[42] Jésus est encore ici indissolublement lié à Marie, symbolisant la pureté du corps nécessaire à la naissance de l'enfant de l'âme (*tefl-e jân*).

Le Christ incarne également la lutte et le nécessaire détachement de toute âme à la recherche de son vrai principe.[43]

Dans l'anthropologie mystique de 'Alâoddawleh Semnânî (XIVe siècle) selon laquelle l'homme possède sept organes subtils (*latâ'if*) correspondant à une couleur et à un prophète particulier, le "Jésus de ton être" correspond au "mystère" (*khafî*) de la naissance spirituelle destinée à s'accomplir dans chaque être, annonçant ainsi la venue du "Vrai Moi", ou le "Mohammad de ton être". Dans cette intériorisation de la figure christique, l' "enlèvement au monde" de ce dernier symbolisera dès lors le retour du mystique à son Principe et son occultation au monde.

Le motif de la Croix de Lumière a également été largement évoqué par la gnose ismaélienne qui présente une vision selon laquelle la vraie croix et le vrai Christ ne sont pas à rechercher dans ce monde mais dans les profondeurs même de la conscience du gnostique.

Jésus occupe également une place centrale dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî qui le considère comme "le sceau de la sainteté (*walâyat*)"[44], face à Mohammad qui est le "sceau des prophètes". L'étroite dépendance de Jésus à Marie - qui incarne la *Sophia* éternelle - est également largement évoquée dans son œuvre. De façon générale, le couple Jésus-Maryam a souvent été mis en parallèle avec celui de Adam et Eve, avec qui il entretient une relation d'opposition: si le Féminin a originellement été existentialisé par le Masculin sans besoin d'une mère, la naissance miraculeuse du Christ marque l'apparition du Masculin existencié par le Féminin sans recours à un père. Le féminin se voit alors conférer une dimension créatrice essentielle, qui sera à la source de tout un ensemble de réflexions gnostiques sur la notion de "Sophia" divine ou de "Féminin-créateur".

Malgré les différences profondes existant entre le Christ des chrétiens et le 'Îsâ des musulmans révélant deux différentes façons de concevoir la spiritualité et le rapport au divin, nous pouvons cependant constater certaines similitudes essentielles concernant le contenu même du message du Christ et de l'islam: le Jésus du Nouveau Testament vient prêcher l'avènement proche du royaume de Dieu, rejoignant ainsi l'une des thématiques centrales du Coran. Le message du Christ est essentiellement centré non sur la fondation d'une nouvelle religion, mais sur l'accomplissement de la Loi de Moïse, faisant écho à la nécessité d'un retour au monothéisme pur d'Abraham dans le Coran qui se définit essentiellement comme un "rappel". Enfin, l'appel coranique à une soumission à Dieu ainsi que la nécessité de renoncer à tout bien matériel et même à ses attaches familiales n'est pas sans rappeler certains passages centraux de l'Evangile: ainsi, le


Sermon sur la montagne du Christ, miniature persane, date et auteur inconnus.

Le couple Jésus-Maryam a souvent été mis en parallèle avec celui de Adam et Eve, avec qui il entretient une relation d'opposition: si le Féminin a originellement été existentialisé par le Masculin sans besoin d'une mère, la naissance miraculeuse du Christ marque l'apparition du Masculin existencié par le Féminin sans recours à un père.

L'ascension au ciel de Jésus, miniature turque ancienne.

Jésus s'affirme donc en islam comme un prophète qui sauve non au travers de sa crucifixion, mais en incarnant lui-même la parole de Dieu, et en invitant chacun à la suivre.

verset "*Les hommes sont irrésistiblement attirés, dans leurs passions trompeuses, par les femmes, les enfants, les amoncellements d'or et d'argent, les chevaux de race, les troupeaux et les champs. C'est là une jouissance éphémère de la vie d'ici-bas , mais c'est auprès de Dieu que se trouve le meilleur séjour.*"[45] fait écho à ce passage de l'Evangile de Saint Matthieu: "*Et quiconque aura quitté, à cause de mon nom, ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, ou ses maisons, recevra le centuple, et héritera la vie éternelle.*"[46]

Cependant, contrairement au christianisme où l'éradication des mouvements gnostiques des premiers siècles après Jésus-Christ et les différents Conciles ont donné lieu à l'émergence d'une définition "officielle" de la nature du Christ, l'absence d'un magistère dogmatique unique en islam a favorisé un véritable foisonnement de la conscience gnostique ainsi que la multiplication des réflexions sur les différentes dimensions théophaniques et mystiques du Christ. Jésus s'affirme donc en islam comme un prophète qui sauve non au travers de sa crucifixion, mais en incarnant lui-même la parole de Dieu, et en invitant chacun à la suivre: "*Il faut achever la marche d'Abraham; c'est cela entendre les verset qorâniques "par le Jésus de ton être", et c'est te mettre en mesure, toute vaine gloire bannie de ta pensée quand s'épiphanise la Lumière sacrosainte, de répondre toi aussi par les mots mêmes que Jésus prononce dans le Qorân: "Tu sais ce qu'il y a au fond de moi-même, mais je ne sais pas ce qu'il y a en Toi. Car c'est Toi qui connais les mystères"*".[47] ■

---

1. Ces prophètes sont appelés "*ulû'-l-'azm*", ou hommes de la décision. Certaines traditions incluent également David et son psautier.
2. (3:45).
3. Bahîra aurait ainsi reconnu le "Sceau de la Prophétie" ou "marque du Prophète" sur l'épaule du prophète Mohammad enfant.
4. Le prophète Mohammad signa un pacte avec cette communauté, fondant ainsi leur protection et leur droit en tant que minorité en terre musulmane. Ceci permettra par la suite de fonder le statut de "protégé" (*dhimmi*) ayant permis au cours des siècles suivants une riche - et souvent trop rare - coexistence entre les "religions du livre", notamment au Maghreb, en Espagne, en Mésopotamie, en Syrie…
5. La signification de "*masîh*" comme "oint" est distincte de celle du christianisme, étant donné qu'il est dénié à 'Isâ toute nature divine. "*Masîh*" n'en provient pas moins de la racine arabe "*m-s-h*" signifiant "oindre d'huile", provenant elle-même de l'hébreu.
6. Lehenhausen, Muhammad (trad.), *Jesus through shi'ite narration, selected by Mahdî Muntazir Qâ'im*, Ansaryân Publication 2004.
7. Cette notion est parfois traduite par "Esprit Saint" (*Rûh al-Qudus*), qui est cependant fondamentalement différente de la notion d'Esprit Saint comme troisième personne de la Trinité telle qu'elle est conçue par le christianisme. L' "Esprit divin" ou "l'Esprit de Dieu" tel qu'il est le plus souvent évoqué dans la tradition islamique fait référence au souffle divin ayant insufflé la vie à Adam et qui, par extension, désigne la part de divin présent dans chaque être animé par ce "souffle". Concernant l' "annonce" faite à Marie et la naissance miraculeuse du Christ selon l'islam, se référer à l'article "De Sainte Marie à Maryam Moqaddas: la Vierge dans la

tradition islamique et la "Maison de Marie" à Éphèse", Revue de Téhéran, avril 2008.
8. "*Pour Dieu, l'origine de Jésus est similaire à celle d'Adam. Dieu l'a créé d'argile, puis lui a dit "Sois!" et il fut*." (3:59).
9. "*Et quand Dieu dira: "Jésus, fils de Marie, rappelle-toi Mon bienfait sur toi et sur ta mère quand Je te fortifiais du Saint-Esprit. Au berceau tu parlais aux gens, tout comme en ton âge mûr*."(5:110).
10. Coran, 19:30-32.
11. Cf. note 8.
12. "(*Rappelle-toi le moment) où les Apôtres dirent: "ô Jésus, fils de Marie, se peut-il que ton Seigneur fasse descendre sur nous du ciel une table servie?" Il leur dit: "Craignez plutôt Dieu, si vous êtes croyants". Ils dirent: "Nous voulons en manger, rassurer ainsi nos cœurs, savoir que tu nous as réellement dit la vérité et en être parmi les témoins"."Dieu, notre Seigneur, dit Jésus, fils de Marie, fais descendre du ciel sur nous une table servie qui soit une fête pour nous, pour le premier d'entre nous, comme pour le dernier, ainsi qu'un signe de Ta part. Nourris-nous: Tu es le meilleur des nourrisseurs." "Oui, dit Dieu, Je la ferai descendre sur vous. Mais ensuite, quiconque d'entre vous refuse de croire, Je le châtierai d'un châtiment dont Je ne châtierai personne d'autre dans l'univers.*" (5:112-115). "La Table Servie" est également le nom de la cinquième sourate du Coran.
13. Ibid, 5:110.
14. La sourate Al-Ikhlâs résume cette idée d'unicité et de transcendance absolue: "Dis: "*Il est Dieu, Unique. Dieu, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons. Il n'a jamais engendré, ni n'a été engendré. Et nul n'est égal à Lui*" Ibid, 112:1-4.
15. Ibid, 5:116.
16. Ibid, 5:117.
17. "*Je t'enseignais le Livre, la Sagesse, la Thora et l'Evangile.*" (5:110).
18. "*Et Nous avons envoyé après eux Jésus, fils de Marie, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui. Et Nous lui avons donné l'Evangile, où il y a guide et lumière, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui, et un guide et une exhortation pour les pieux.*" (5:46).
19. Coran, 57:27.
20. "*Mohammad est le Messager de Dieu. Et ceux qui sont avec lui sont durs envers les mécréants, miséricordieux entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant de Dieu grâce et agrément. Leurs visages sont marqués par la trace laissée par la prosternation. Telle est leur image dans la Thora. Et l'image que l'on donne d'eux dans l'Evangile est celle d'une semence qui sort sa pousse, puis se raffermit, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige, à l'émerveillement des semeurs. [Dieu] par eux [les croyants] remplit de dépit les mécréants. Dieu promet à ceux d'entre eux qui croient et font de bonnes œuvres, un pardon et une énorme récompense.*" (48:29).
21. Matthieu, 13:23. Nous retrouvons la même parabole dans l'Evangile selon Saint Marc: "*D'autres reçoivent la semence dans la bonne terre; ce sont ceux qui entendent la parole, la reçoivent, et portent du fruit, trente, soixante, et cent pour un*", Marc, 4:20.
22. Matthieu, 13:38.
23. "*Et quand Jésus fils de Marie dit : "ô Enfants d'Israël, je suis vraiment le Messager de Dieu [envoyé] à vous, confirmateur de ce qui, dans la Thora, est antérieur à moi, et annonciateur d'un Messager à venir après moi, dont le nom sera "Ahmad".*" (61:6).
24. Coran, 4:157-158. Au sein même du christianisme, cette thèse est également soutenue par les docétistes.
25. La figure de l'antéchrist ou du "Christ imposteur" (*al-Masîh ad-Dajjâl*) est une figure de l'eschatologie islamique prétendant tantôt égaler Dieu, tantôt être Dieu lui-même. Selon la tradition islamique, il est notamment prévu que lors du jour du Jugement Dernier, il apparaîtra aveugle de l'œil droit et engagera un ultime combat contre l'Imâm Mahdî ou "l'Imâm du Temps" (*Imâm az-Zamân*).
26. "*O gens du Livre [chrétiens], n'exagérez pas dans votre religion, et ne dites de Dieu que la vérité. Le Messie Jésus, fils de Marie, n'est qu'un Messager de Dieu, Sa parole qu'Il envoya à Marie, et un souffle (de vie) venant de Lui. Croyez donc en Dieu et en Ses messagers. Et ne dites pas "Trois". Cessez! Ce sera meilleur pour vous. Dieu n'est qu'un Dieu unique. Il est trop glorieux pour avoir un enfant. C'est à Lui qu'appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre et Dieu suffit comme protecteur.*" (4:171).
27. Nous nous appuyons ici essentiellement sur la précieuse étude réalisée par François Jourdan dans son ouvrage *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans, des repères pour comprendre*, Editions de l'Œuvre, 2007.
28. Ibid, p.143.
29. Bukhârî, 4:54:506.
30. Coran, 5:82.
31. Lings, Martin, *Le prophète Muhammad*, Seuil, 2002.
32. 'Allâmeh Majlîsî, *Bihâr al-Anwâr*, 23, 96, 3.
33. Prône de l'Imâm Mohammad Bâqir (Ve Imâm du chiisme), cité par Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, T. 4., 1971, p.442.
34. Selon la tradition chiite, la princesse Narkès serait la descendante de Simon-Pierre (*Sham'ûn*), présenté comme étant l' "héritier spirituel" (*wasî*) du Christ. Cf. "L'hagiographie du XIIe Imâm" in Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*,

Gallimard, T. 4., 1971, p.442.
35. Hagiographie du XIIe Imâm selon Shaykh Sadûq, traduit par Henry Corbin in Corbin, Henry, E*n islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, T. 4., 1971, p.313.
36. "*La conception théophanique (nullement limitée à quelques savants spéculatifs, mais partagée par tous les milieux spirituels où firent éclosion les Apocryphes) est celle d'une* Apparition *qui est* transparition *de la divinité par le miroir de l'humanité, à la façon dont la lumière ne devient visible qu'en prenant forme et en transparaissant à travers la figure d'un vitrail. C'est une union qui est perçue non pas au plan des données sensibles, mais au plan de la Lumière qui les transfigure, c'est-à-dire dans la "Présence Imaginative". La divinité est dans l'humanité comme l'Image dans un miroir. […] Par contre, l'Incarnation est une union hypostatique. Elle advient "dans la chair*".", Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Entrelacs, 2006, p.286.
37. Cette vision est fondée sur l'anthropologie coranique selon laquelle Dieu aurait "insufflé" l'âme de chaque être. Cet événement est notamment relaté dans la sourate al-Hijr, lorsque Dieu s'adresse aux anges: "*Je vais créer un homme d'argile crissante, extraite d'une boue malléable, et dès que Je l'aurais harmonieusement formé et lui aurait insufflé Mon souffle de vie, jetez-vous alors, prosternés devant lui" Alors, les Anges se prosternèrent tous ensemble*", (15:28-30).
38. Rûmî, Jalâl-ud-Dîn, *Le livre du dedans (Fihi-mâ-fîhi)*, traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, Spiritualités Vivantes, 1997.
39. Rûmî, Jalâl-ud-Dîn, *Odes mystiques (Dîwân-e Shams-e Tabrîzî)*, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammad Mokri, Points, Sagesses, 1973.
40. "Il" fait ici référence à l' "Ami", c'est à dire la recherche de Dieu, ou de l'esprit divin présent dans chaque homme symbolisé par Jésus.
41. Allusion à la sourate "La Lumière" du Coran.
42. Rûmî, Jalâl-ud-Dîn, *Odes mystiques (Dîwân-e Shams-e Tabrîzî)*, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammad Mokri, Points, Sagesses, 1973.
43. Cette conception du Christ est parfaitement reflétée par cette anecdote citée par Semnânî: "*Jésus sommeillait, ayant une brique pour coussin de tête. Alors vint le démon maudit, qui s'arrêta à son chevet. Lorsque Jésus eut perçu la présence du maudit, il s'éveilla et dit: "Pourquoi es-tu venu près de moi, ô maudit? - Je suis venu chercher mes affaires. - Et quelles affaires sont donc à toi ici? - Cette brique sur laquelle tu reposes ta tête." Alors* Rûh Allah (Spiritus Dei = *Jésus) saisit la brique et lui lança à la face*". Op. cit. Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, T.3, Gallimard, 1971, p.284.
44. Cette position a néanmoins été fortement critiquée par certains penseurs et gnostiques chiites comme Haydar Amolî, pour qui le sceau de la *walâyat* ne peut être que le Premier Imâm.
45. Coran, 3:14.
46. Mat. 19:29.
47. "Les Sept organes subtils selon Semnânî" in Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, T.3, Gallimard, 1971, p.287.

Bibliographie

- Anawati, Georges C., " 'Îsâ", *Encyclopaedia of Islam Online*, Brill Academic Publishers.
- Brague, Rémi, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008.
- Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, T. 1, 3 et 4, Gallimard, 1971.
- Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Entrelacs, 2006.
- Gloton, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et la langue*, Albouraq, 2002.
- Ibn 'Arabî, *Le livre des chatons de la sagesse* (Fosûs al-Hikam), traduction en français de Charles-André Gilis, Albouraq, 1999.
- Jourdan, François, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans, des repères pour comprendre*, Editions de l'Œuvre, 2007.
- Khalidi, Tarif, *The muslim Jesus: sayings and stories in islamic literature,* Harvard University Press, 2001.
- Lehenhausen, Muhammad (trad.), *Jesus through shi'ite narration*, selected by Mahdî Muntazir Qâ'im, Ansaryan Publication 2004.
- Lings, Martin, *Le prophète Muhammad*, Seuil, 2002.
- Rûmî, Jalâl-ud-Dîn, *Le livre du dedans (Fihi-mâ-fîhi)*, traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, Spiritualités Vivantes, 1997.
- Rûmî, Jalâl-ud-Dîn, *Odes mystiques (Dîwân-e Shams-e Tabrîzî)*, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammad Mokri, Points, Sagesses, 1973.
- Urvoy, Marie-Thérèse, article "Jésus" in Amir-Moezzi, Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007.

Le patriarcat arménien de Jolfâ et ses relations tumultueuses avec Rome

Babak ERSHADI



Eglise de Saint Stéphanus, Jolfâ

Au début du XVIIe siècle, après s'être installés à Jolfâ, les immigrés arméniens y fondèrent leur patriarcat pour administrer les affaires religieuses de la population arménienne. A Jolfâ de Nakhitchevan, les Arméniens avaient une église et un monastère dédiés à Saint Amenaprgich (Saint Sauveur). C'est la raison pour laquelle les Arméniens d'Ispahan construisirent dans le quartier Jolfâ une petite église dans un petit monastère du même nom. Cependant, ce dernier n'avait pas assez de place pour loger les religieux et les jeunes élèves, par conséquent, ils édifièrent une plus grande église dans le monastère d'Amenaprgich en 1664 qui devint le siège du patriarcat des Arméniens de Jolfâ.

Le patriarcat de Jolfâ comprenait le quartier Jolfâ d'Ispahan, ainsi que les villages de population arménienne dans la province de Tchahâr Mahal-o-Bakhtiyâri, les villes de Faridân, Soltânâbâd (l'Arak actuelle), Kharaghân, Kazzâz, Aznâ, Aligoudarz, Hamadân, Shirâz, Boushehr, Mashhad, et plus tard Téhéran et des villes de la province du Khouzistân.

Un groupe d'Arméniens de Jolfâ immigrèrent en Inde et en Asie du sud-est, mais ils étaient toujours soumis au patriarcat de Jolfâ. C'est pourquoi, par la suite, le patriarcat de Jolfâ prit le statut de patriarcat du sud de l'Iran et de l'Inde, expédiant prêtres et missionnaires dans diverses zones de cette vaste région.

Les patriarches de Jolfâ

En 1605, le patriarcat de Jolfâ était administré par les religieux arméniens de Jolfâ et parfois par des religieux venant d'autres régions. L'évêque Mesrop fut le premier patriarche de Jolfâ. Dans ces écrits,

Ghukasiân a présenté une liste des dirigeants religieux des Arméniens d'Iran.

Conflits à partir du XVIIe siècle

A partir du XVIIe siècle, les catholiques d'Europe apprirent la présence d'une population chrétienne composée d'Arméniens à Jolfâ et dans les villages de population arménienne à Fereydan, dans la province de Tchahâr Mahal-o-Bakhtiyâri et d'autres régions d'Iran. C'est pour cette raison que les rois de différents pays européens ainsi que le pape, en tant que leader des catholiques, expédièrent des missionnaires à Ispahan afin de convertir les Arméniens au catholicisme. Sous le règne du roi Shâh Abbâs, le développement des relations politiques de la cour safavide avec l'Europe dans le but de faire face à la menace de l'Empire ottoman, permit aux missionnaires catholiques de s'installer en Iran, notamment à Ispahan, et de construire une église à Jolfâ.

Les jésuites arrivèrent à Ispahan en 1643. Ils fondèrent, eux aussi, une église à Jolfâ et propagèrent le catholicisme parmi les Arméniens

Conscient de la tolérance de Shâh Abbâs à l'égard des chrétiens, le roi d'Espagne, Philippe III envoya, au début du XVIIe siècle, son ambassadeur Antonio de Govea en Iran, accompagné par deux prêtres catholiques de l'ordre de Saint Augustin. Shâh Abbâs autorisa Antonio de Dovea à fonder une église à Ispahan (Figuera, 1984, p. 219).

Sous le règne du roi Shâh Abbâs, le développement des relations politiques de la cour safavide avec l'Europe dans le but de faire face à la menace de l'Empire ottoman, permit aux missionnaires catholiques de s'installer en Iran, notamment à Ispahan, et de construire une église à Jolfâ.

Peu de temps après, le pape Clément VIII confia à un prêtre de l'ordre des carmélites, Peret Jeantade, la mission de propager le catholicisme en Iran. La délégation papale arriva en Iran, via la Russie. Après avoir reçu les cadeaux du pape, Shâh Abbâs autorisa les envoyés du souverain pontife à s'installer à Ispahan et à y construire une église et un petit monastère. Peret Jeantade vécut longtemps à Ispahan. Il fut très proche de la cour de Shâh Abbâs et comptait parmi ses interprètes (Houshang Mahdavi, 1976, p. 72).

Les jésuites arrivèrent à Ispahan en 1643. Ils fondèrent, eux aussi, une église à Jolfâ et propagèrent le catholicisme parmi les Arméniens (Youzuktchiân, 1998, p. 20). Les missionnaires catholiques de l'ordre Saint Dominicain fondèrent, eux, leur église dans le quartier "Sangtarâshân" (tailleurs de pierre) de Jolfâ en 1682 (Houshang Mahdavi, 1976, p. 1).

Les missionnaires de différents ordres catholiques s'installèrent les uns après les autres à Jolfâ. Ils construisent ainsi trois églises à Ispahan et quatre églises à Jolfâ. L'église Avdic, bâtie par la famille arménienne Shâhrimaniân fut par la suite détruite, mais l'église des prêtres dominicains existe toujours dans le quartier "Sangtarâshân" de Jolfâ.

Les activités des missionnaires catholiques à Jolfâ en vue de convertir les Arméniens créèrent de nombreux problèmes pour le patriarcat de Jolfâ et la communauté arménienne.

Pour convertir les Arméniens de Jolfâ au catholicisme, les missionnaires venus d'Europe n'hésitaient pas à les aider financièrement. En conséquence, le patriarcat de Jolfâ ne tarda pas à s'opposer à ces missionnaires catholiques. Le conflit éclata surtout sous le roi Shâh Soleymân. Les jésuites venaient de fonder une nouvelle église à Jolfâ baptisée Saint Hovsep. En réaction aux activités des jésuites, le patriarche de Jolfâ de l'époque, Stepanos, écrivit une lettre au roi safavide pour se plaindre du fait que les missionnaires catholiques venus d'Europe avaient créé nombre de problèmes pour la communauté arménienne de Jolfâ, évoquant ensuite que les missionnaires catholiques étaient des espions des cours d'Europe dans la capitale safavide. Le roi décida de restreindre quelque peu les

activités des envoyés du Vatican. Cependant, la famille Shâhrimaniân, composée de riches commerçants de Jolfâ convertis au catholicisme, soutenait les missionnaires catholiques et les Arméniens convertis au catholicisme. Finalement, les Arméniens réussirent à obtenir un décret de Shâh Soleymân en 1689 pour chasser les missionnaires catholiques de Jolfâ et détruire l'église des carmélites. Le 25 février 1709, Alexander Jasligh, grand Katolikos des Arméniens de Jolfâ, écrivit une lettre au pape Clément XI pour porter plainte contre les missionnaires venus du Vatican. La réponse du pape attisa les tensions à Jolfâ.

S'indignant des activités divisionnistes des missionnaires catholiques, le grand Katolikos de Jolfâ demanda l'aide au roi safavide, Shâh Sultân Hossein. Dans une lettre qu'il adressa au roi, il qualifia les missionnaires du Vatican de "personae non gratae" et d'espions des pays européens. Shâh Sultân Hossein émit par la suite un décret en vue d'interdire les activités des prêtres catholiques parmi la population arménienne.

Les prêtres catholiques tentèrent cependant en 1723 de fonder une école à Jolfâ pour convertir progressivement les enfants arméniens au catholicisme.

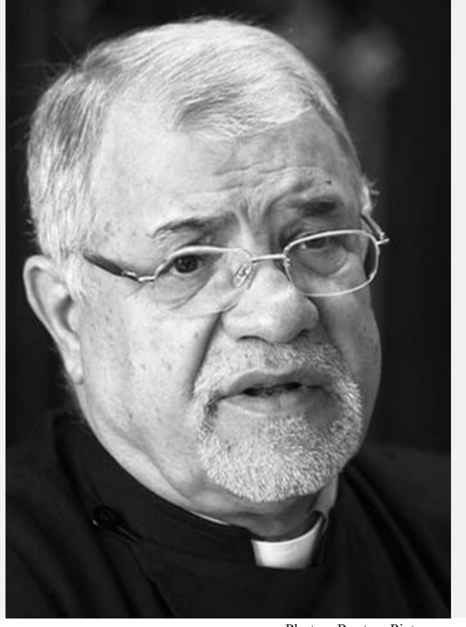
Le patriarcat des Arméniens de Jolfâ porta de nouveau plainte, cette fois-ci auprès de Sheikh al-Islâm d'Ispahan. Ce dernier répondit dans une lettre adressée au patriarche de Jolfâ, que les missionnaires catholiques venus de Rome n'auraient pas le droit de fonder des écoles à Jolfâ ou de se mêler de l'éducation des enfants arméniens.

Un siècle plus tard, en 1840, une nouvelle génération de missionnaires catholiques reprit ses activités à Jolfâ. Le français Berger y établit une école pour les enfants arméniens. Le patriarcat des Arméniens sollicita alors l'aide au roi qâdjâr, Mohammad Ali Shâh. Pour mettre fin au conflit, le roi émit un nouveau décret pour interdire l'ingérence des prêtres des différents ordres dans les affaires religieuses d'autres confessions.

Ce décret - dont l'original est préservé à la bibliothèque d'Amenaprgich -, mit définitivement fin aux inquiétudes des Arméniens de Jolfâ et de leur patriarcat. Les prêtres catholiques quittèrent Jolfâ, et le long conflit confessionnel au sein de la communauté arménienne prit fin. ■



Eglise de Saint Stéphanus, Jolfâ


Sebouh Sarkissian

Photos: Reuters Pictures

Entretien avec l'archevêque arménien Sebouh Sarkissian

Sarah MIRDAMADI

La constitution de la République islamique d'Iran reconnaît officiellement trois minorités religieuses, y compris les chrétiens, et indique qu'elles sont libres de pratiquer leur religion. Y a-t-il des obstacles dans la pratique?

En théorie et en pratique, les chrétiens sont totalement libres de pratiquer leur religion, ainsi que les autres minorités comme les juifs ou chrétiens. Tant qu'ils restent dans la limite de leurs institutions et ne font pas de prosélytisme, il n'y a pas de problème.

Toutefois, certains problèmes peuvent se produire en ce qui concerne l'enregistrement des mariages et des divorces auprès des autorités iraniennes qui, parfois, prennent un peu de temps à le faire.

En outre, dans l'espace public, nous sommes également tenus de se conformer à un certain nombre de règles, en particulier pour ce qui concerne le voile pour les femmes.

Pensez-vous que la communauté arménienne a plus de libertés que les autres communautés, telles que les juifs, les zoroastriens ...?

Non, le gouvernement essaie de traiter toutes les personnes des communautés religieuses sur un pied d'égalité, notamment sur le plan des droits et des libertés.

Quels sont les efforts déployés pour promouvoir l'Arménie et l'héritage culturel chrétien?

Des livres, brochures, et un quotidien sont publiés en arménien.

Selon vous, comment a évolué la situation de la communauté arménienne en Iran?

La situation s'est globalement améliorée. Par exemple, en Iran, la communauté des arméniens s'élève à environ à 80 000 personnes. Nous avons près de 20 écoles, un centre culturel, des centres sportifs, des publications, des nouvelles quotidiennes... Et maintenant, des arméniens sont à la tête des écoles arméniennes, ce qui aurait été impossible il y a encore quelques années.

On nous a également accordé l'autorisation de publier 25 000 Nouveaux Testaments en arménien, ce qui aurait aussi été beaucoup plus problématique il y a quelques années. Ainsi, nous pouvons dire qu'il est devenu très facile de publier des livres écrits dans notre langue. Toutefois, des publications chrétiennes en langue persane requièrent un grand nombre d'autorisations officielles.

Quel type de relations entretenez-vous avec le gouvernement?

Nous avons des relations directes et indirectes. Nous avons des relations directes avec les différents ministères, tels que le Ministère de l'orientation islamique, de l'éducation, le ministère de l'intérieur, etc.

Nous avons également deux députés au parlement (*Majlis*). Ils ne mènent pas vraiment d'activité de lobbysme, mais ils ont eu par exemple un rôle important dans l'organisation officielle d'une cérémonie de commémoration du génocide arménien il y a quelques années.

Les députés ont également des liens étroits avec les autorités religieuses, et les consultent régulièrement avant de prendre position sur un sujet, de voter telle ou telle proposition, etc.

Les Arméniens se considèrent-ils avant tout des "Arméniens chrétiens" ou des Iraniens? Sont-ils intégrés dans la société, ou ont-ils davantage tendance à rester entre eux dans les associations et autres groupes?

La question de l'identité est assez compliquée et toute personne ayant émigré dans un pays étranger, tous les membres de la diaspora arménienne ont tendance à se poser régulièrement cette question. Les Arméniens qui ont émigré en Iran ou dans d'autres pays restent toujours fidèles à leur pays de résidence. Par exemple, lorsque notre patriarche, qui est né en Syrie, voyage à l'étranger, il se rend toujours à l'ambassade arménienne, mais également à celle de Syrie. Le pays de résidence reste important, mais l'identité religieuse tend à prévaloir. Dans un pays comme l'Iran régit par les principes de l'islam, un arménien aura davantage tendance à se présenter en tant que chrétien arménien plus que comme un iranien. Les centres culturels et associations arméniens ont aussi un rôle très important en tant que lieux de sociabilité.

Avez-vous des relations avec les autres minorités religieuses et avec les autres minorités chrétiennes?

Nous avons des relations officielles avec les juifs et les zoroastriens que nous rencontrons de temps en temps à l'occasion de certaines cérémonies. Nous entretenons des relations plus étroites avec les autres chrétiens, notamment les Arméniens catholiques, que nous rencontrons régulièrement au cours de cérémonies religieuses ou d'événements culturels. ■



Sebouh Sarkissian



La peinture iranienne et le modernisme

(2ème partie)

Shohreh GOLAZAD

Le cubisme

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le premier groupe de diplômés de la Faculté des Beaux-Arts de l'Université de Téhéran est revenu d'Europe. Dans les expositions de leurs œuvres à Téhéran, ces jeunes peintres ont introduit une nouvelle vague dans les milieux artistiques du pays, grâce aux nouvelles techniques acquises en Europe. Cela contribua à accélérer le déclin de la peinture académique et du naturalisme de Kamâl-ol-Molk et de ses disciples, d'inspiration diamétralement opposées à celle des peintres revenus d'Europe. Dans le catalogue de l'exposition de l'"Art contemporain d'Iran" (1976), Karim Emâmi écrit: "*Bien que la "nouveauté" introduite par les jeunes peintres revenus d'Europe appartienne aux mouvements modernes d'il y a trente ans de l'Occident, elle a porté un coup fatal au naturalisme des maîtres anciens, qui était déjà en déclin depuis une trentaine d'années et qui avait réduit la peinture à la nature morte, en l'absence quasi-totale des figures humaines sur les toiles.*"

Le retour de Djalil Ziâpour d'Europe a introduit une nouvelle évolution dans la peinture iranienne. Diplômé de la Faculté des Beaux-Arts de l'Université de Téhéran, Ziâpour avait poursuivi ses études aux Beaux-Arts de Paris où il avait étudié le cubisme. Fondateur du magazine *Le Coq de combat* évoqué précédemment, il critiquait ce qu'il appelait une "impasse des arts traditionnels et de la peinture académique", et prônait sans réserve une "révolution artistique". Pour lui, cette révolution devait être cubiste. Dans un article intitulé "Le cubisme est la plus grande école artistique du monde", Ziâpour attaque avec vigueur tous les arts traditionnels qu'il jugeait "inefficaces". Dans ce texte controversé, Ziâpour a écrit: "*Nos poètes ne parlent que de roses et de rossignols. Nos miniaturistes répètent éternellement les mêmes figures d'il y a plusieurs siècles. Faute d'innovation et d'imagination, la miniature ne représente qu'un arbre, un ruisseau, une coupe de vin, une belle femme aux yeux doux et un cheikh malheureux s'accroupissant à ses pieds. Les couleurs sont toujours les mêmes. Les visages se répètent d'un tableau à l'autre. Les compositions sont éternelles.*" En octobre 1949, Hossein Kâzemi, Mahmoud Djavâdipour et plusieurs autres jeunes peintres modernes fondèrent la galerie "Apadana",

inaugurée par une exposition de leurs tableaux ainsi que des œuvres d'Ahmad Esfandiâri et de Djalil Ziâpour. Plusieurs tableaux soi-disant "cubistes" de Ziâpour furent à l'origine d'une grande controverse.

D'après Ziâpour, le cubisme représentait l'apogée de la peinture mondiale. Il le considérait comme "*le résultat du dynamisme de l'art contemporain exprimé dans les lignes et les surfaces géométriques*". En réalité, ses théories étaient insuffisantes pour supplanter le naturalisme académique de l'époque, d'autant plus que contrairement à l'Occident, la peinture iranienne n'avait pas connu une période impressionnisme avant de connaître la peinture cubiste telle que Ziâpour et ses amis la présentaient. Ses théories cubistes furent finalement rejetées dans les années 1960-1970. Le critique d'art Hâdi Seyf a écrit en 1976: "*Ziâpour avait connu le cubisme pendant son séjour en France, mais il ne connaissait point les réalités culturelles et intellectuelles de l'Iran, et il s'efforçait d'imposer son cubisme comme un élément étranger qui était incompatible aux besoins et à la sensibilité des Iraniens.*"

Pour répondre à ces critiques, Ziâpour a essayé d'adapter son cubisme à la peinture traditionnelle surtout aux motifs géométriques de la miniature. Mais il était trop tard, car les critiques l'accusaient d'imposture et de manque de sincérité, soulignant que Ziâpour ne présentait qu'une conception très superficielle du cubisme.

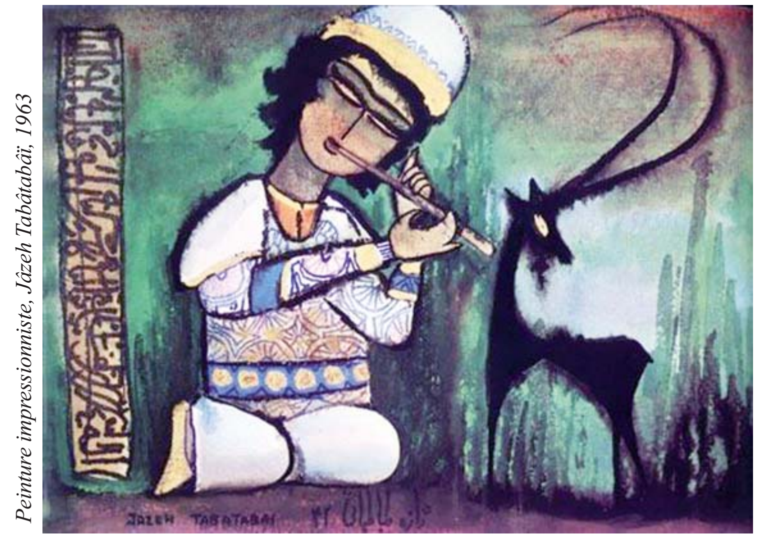
En tout état de cause, les activités de Ziâpour et de ses compagnons firent preuve d'une totale méconnaissance de la situation artistique de l'Iran, pendant cette période. Par conséquent, le cubisme fut mal compris et devint en quelque sorte synonyme d'incompréhension, de bizarrerie, d'extravagance, d'excentricité, voire de laideur. Selon les critiques d'art, le mouvement d'opposition à la peinture académique officielle était un mouvement positif et libérateur, mais le cubisme de Ziâpour finit paradoxalement par creuser un fossé entre le modernisme et la société iranienne. A ce propos, Hâdi Seyf a écrit: "*Le cubisme tel qu'il a été présenté par Ziâpour et ses amis, a creusé un fossé entre les artistes modernes et la société, au nom de l'innovation moderniste. Un grand nombre de peintres se sont mis à imiter superficiellement les ambiguïtés du cubisme, ce qui les a considérablement éloignés de leur société.*"

Parmi ces jeunes peintres convertis au cubisme de Djalil Ziâpour, nous pouvons mentionner Abolfazl Omoumi, Nâsser Oveysi, Mohsen Vaziri-Moghadam, Sirus Malek, Fereydoun Rahimi-Assâ et Jâzeh Tabâtabâï. La plupart d'entre eux ont consacré quelques années de leur carrière

Le cubisme fut mal compris et devint en quelque sorte synonyme d'incompréhension, de bizarrerie, d'extravagance, d'excentricité, voire de laideur. Selon les critiques d'art, le mouvement d'opposition à la peinture académique officielle était un mouvement positif et libérateur, mais le cubisme de Ziâpour finit paradoxalement par creuser un fossé entre le modernisme et la société iranienne.



Peinture impressionniste, Ahmad Esfandiâri, huile sur canevas



Peinture impressionniste, Jâzeh Tabâtabâï, 1963

au cubisme, avant de rejoindre le camp des partisans de l'art abstrait. Jâzeh Tabâtabâï et Mohsen Vaziri-Moghadam furent les jeunes cubistes les plus représentatifs de cette période.

Dans les années 1960-1970, la plupart des jeunes peintres iraniens abandonnèrent le cubisme qu'ils considéraient souvent comme une "erreur", pour suivre le chemin de l'art abstrait. Cependant, pendant ces mêmes années, certains artistes comme Iradj Eskandari et Bahrâm Dabiri restèrent fidèles au cubisme. Bahrâm Dabiri n'hésitait même pas à imiter directement les œuvres cubistes de Pablo Picasso , de sorte que l'on accusait même de "manipuler" les tableaux de Picasso ou on appelait ses tableaux "Les Picasso de Dabiri". Un critique d'art en avait dit: "*Dabiri n'hésite jamais à se laisser très facilement influencer par les autres. Il imitait, un temps, les tableaux de son maître, Hanibal Alkhas qui était lui-même sous l'influence de la peinture mexicaine.*" Mais pour Bahrâm Dabiri, le cubisme avait une définition toute différente: "*Pour moi, le cubisme est un exercice de vision. Les peintres peuvent en apprendre beaucoup. Les œuvres cubistes sont dépourvues d'émotion. Elles ne suscitent pas l'enthousiasme, car le cubisme est une expression technique très analytique pour la démonstration de la vérité.*" Quant à Iradj Eskandari, le cubisme était pour lui l'essence et la nature intime de l'art moderne.

Le surréalisme

Le surréalisme est sans nul doute l'un des mouvements modernes les plus influents de la peinture iranienne au XXe siècle. En Iran, le mouvement surréaliste apparaît tardivement par rapport à l'histoire de l'art occidental, dans les années 1960, mais les racines des tendances surréalistes semblent être plus anciennes, et remontent au début des années 1940. Dans les tableaux de plusieurs peintres modernes iraniens, le surréalisme s'est révélé plus compatible et plus conciliable avec la culture

Animal, *Iradj Eskandari, peinture sur bois*

iranienne, la mentalité poétique et l'imaginaire des Iraniens, chargés de rêverie et d'images oniriques. Les tendances surréalistes et symbolistes des jeunes peintres modernes ont été donc favorablement accueillies par la peinture contemporaine du pays. Les liens entre la peinture surréaliste et la poésie semblaient être un facteur ayant favorisé le développement du surréalisme dans la peinture iranienne. En effet, les critiques d'art estimaient qu'après le chaos créé par le mouvement cubiste, le surréalisme contribua à tracer une voie plus précise pour les peintres modernes, qui conduisait cependant les jeunes artistes à fuir davantage les réalités concrètes de la société pour s'aventurer dans un monde irréel de rêveries. Les jeunes peintres surréalistes s'écartaient radicalement des réalités du monde extérieur et leurs toiles devenaient souvent l'expression incohérente du délire et de la divagation. Dans les années 1960-1970, les artistes iraniens imitaient souvent des courants artistiques de l'art occidental pour compenser leur "retard historique", et le surréalisme contribua à jouer un tel rôle pour les peintres modernes. Sohrâb Sepehri, Irân Doroudi, Mortezâ Kâtouzian, Ghâssem Hâdjizâdeh, Hodjatollah Shakibâ, Ali-Akbar Sâdeghi et Aydin Aghdâshlou étaient les figures principales du surréalisme iranien. Sohrâb Sepehri s'est dégagé pourtant assez vite du courant surréaliste pour chercher sa source d'inspiration dans la culture asiatique tout en façonnant son propre langage individuel.

Mme Irân Doroudi (née en 1936 à Mashhad) a commencé sa carrière par des tableaux figuratifs impressionnistes. Les toiles les plus importantes de cette période représentent des paysages d'Iran, de France et des Etats-Unis. Elle s'est intéressée ensuite à l'abstraction et même au cubisme, ce qui a donné à ses tableaux un aspect plutôt décoratif. Irân Doroudi a organisé plusieurs expositions de ses œuvres dans six villes du pays, avec l'aide de l'Institut Goethe de Téhéran. Elle était l'une des peintres les plus actives des années 1960-1970. La presse lui reprochait pourtant d'imiter le surréalisme de Salvador Dali . Elle rejetait avec force ces critiques tout en prétendant que ses œuvres étaient plus profondes que les tableaux du maître espagnol.

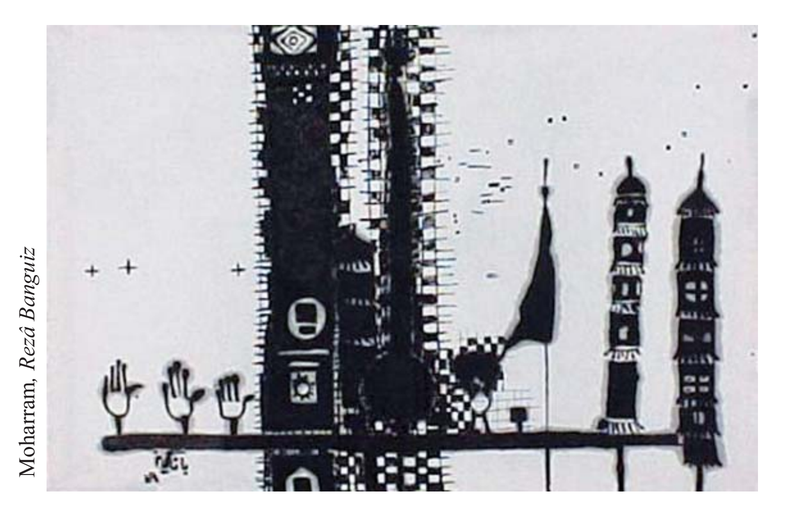


Mémoires de destruction de la miniature froissée, *Aydin Aghdâshlou, 2001*

Après le chaos créé par le mouvement cubiste, le surréalisme contribua à tracer une voie plus précise pour les peintres modernes, qui conduisait cependant les jeunes artistes à fuir davantage les réalités concrètes de la société pour s'aventurer dans un monde irréel de rêveries.

L'expressionnisme

Selon certains critiques, l'expressionnisme n'eut jamais de racines


Moharram, *Rezâ Banguiz*

Face à l'art décoratif traditionnel marqué par l'immobilisme non évolutif et statique d'une grande partie des arts plastiques traditionnels iraniens, l'expressionnisme permettait aux jeunes peintres iraniens d'exprimer davantage leurs émotions et impressions.

profondes dans la culture et l'art iraniens. Cependant, ce courant artistique rencontra très vite un grand nombre d'adeptes parmi les jeunes peintres modernes iraniens. L'émergence des premières œuvres expressionnistes remonte à la première biennale de peinture qui eut lieu en 1958 à Téhéran. Plusieurs tableaux de cette exposition révélaient très clairement l'apparition des tendances expressionnistes, caractérisées surtout par la représentation des thèmes sociaux, des cérémonies religieuses ou l'amplification des gestes et de l'expression du visage des personnages. Au-delà de l'intérêt personnel de certains artistes pour l'expressionnisme, il semble que l'apparition de cette tendance était essentiellement une réaction à l'art pour l'art ou l'art non social et non engagé. Par ailleurs, face à l'art décoratif traditionnel marqué par l'immobilisme non évolutif et statique d'une grande partie des arts plastiques traditionnels iraniens, l'expressionnisme permettait aux jeunes peintres iraniens d'exprimer davantage leurs émotions et impressions. De nombreux peintres ont révélé directement ou indirectement certaines tendances expressionnistes dans leurs tableaux : Hanibal Alkhas, Houshang Pezeshkniâ, Rezâ Banguiz, Djavâd Hamidi, Manoutchehr Sheybâni, Soudâbeh Gandjeï et Sirâk Melkoniân. Même le célèbre graphiste contemporain, Mortezâ Momayez fut expressionniste au début de sa carrière. Pour nombre de critiques d'art, Houshang Pezeshkniâ (1915-1972) est le fondateur de l'expressionnisme iranien. De formation naturaliste, il se rendit en Turquie en 1942 pour poursuivre ses études en peinture moderne, où il eut notamment pour professeur le peintre français Léopold Lévi. Dès son retour en Iran, il regagna sa ville natale Abadan en 1946. Contrairement aux adeptes de la peinture académique, Pezeshkniâ ne s'est plus inspiré des personnages historiques ou mythiques, mais des réalités de son environnement local. Ses tableaux révèlent les tendances expressionnistes de cette partie de sa carrière. Pezeshkniâ s'est démarqué de ses contemporains de par son recours excessif aux techniques de la déformation et aux contrastes des plus frappants, entre couleurs de luminosité différente. L'expressionnisme de Pezeshkniâ dénonce notamment la lutte des classes et l'oppression.

L'art abstrait

Le contact des jeunes peintres iraniens avec la peinture moderne occidentale a contribué à développer un certain goût pour l'art abstrait dans les années 1960. Mme Mansoureh Hosseini, Sohrâb Sepehri, Mohsen Vaziri-Moghadam et Mme Behdjat Sadr présentèrent des œuvres abstraites lots de la deuxième biennale des peintres (Téhéran, 1960). De 1960 à 1962, une vague d'art abstrait submergea les expositions et les galeries d'art à Téhéran.

Le soutien de la reine Farah Pahlavi à l'art moderne fut un autre facteur

important favorisant le développement de l'art abstrait dans la peinture iranienne. L'impératrice avait un goût particulier pour le modernisme, et soutenait financièrement les artistes modernes, en facilitant la tenue de leurs expositions et en consacrant un budget destiné à acheter des œuvres modernes. En effet, la collection de la reine comptait la plus grande collection d'art moderne iranien. Les œuvres abstraites présentées lors de la quatrième biennale de peinture iranienne en 1964 furent cependant qualifiées de "précipitées", et après quelques années, les peintres modernes se lassèrent de l'abstraction pour revenir à la peinture figurative. Cette précipitation d'une génération d'artistes modernes fut vivement critiquée dans la presse et les milieux artistiques. Car la plupart de ces peintres s'était donné pour mission de parcourir en une décennie, le chemin que l'art plastique occidental avait battu pendant plus d'un siècle. En effet, ces évolutions successives semblaient contreproductives, étant donné que les peintres modernes iraniens n'avaient pas réellement vécu ces expériences artistiques ni le contexte dans lequel elles étaient apparues. Par contre, les partisans de ces évolutions précipitées prétendaient que les artistes iraniens pouvaient brûler les étapes et aller plus vite que prévu, pour profiter en peu de temps de toutes les expériences acquises par les artistes occidentaux. Ils pensaient que contrairement à l'art académique fondé sur la chronologie historique de l'histoire de l'art, la modernité avait le privilège d'émanciper l'artiste en lui permettant de voyager dans le temps.

Certains de ces peintres abstraits adoptèrent l'abstraction géométrique, tandis que d'autres, soucieux d'adapter l'art moderne à l'esthétique iranienne, essayèrent d'"iraniser" la peinture abstraite. En juin 1964, un groupe de jeunes peintres abstraits (Ghobad Shivâ, Parvâneh Etemâdi, Mortezâ Momayez, Bahrâm Rouhâni, Asghar Massoumi, Nâsser Derakhshâni, Saïd Shahlâpour, Garnik Hakoupiân et Mohammad-Rezâ Djoudat) fondèrent la galerie "Ghandiz" à Téhéran. Cependant, après quelques années, ils abandonnèrent l'art abstrait les uns après les autres pour revenir à la peinture figurative. En effet, dans les années 1960-1970, il semblait presque normal que les peintres se convertissent à l'abstrait pendant un certain temps, et reviennent ensuite à l'art figuratif. Mansoureh Hosseini et Mohsen Vaziri-Moghadam furent les principaux représentants de la peinture abstraite de cette période.

Cette précipitation d'une génération d'artistes modernes fut vivement critiquée dans la presse et les milieux artistiques. Car la plupart de ces peintres s'était donné pour mission de parcourir en une décennie, le chemin que l'art plastique occidental avait battu pendant plus d'un siècle.

La peinture iranienne après la révolution de 1979

La révolution islamique de 1979 a introduit un changement brusque et important dans l'ordre social, politique, moral et culturel. Pendant les premières années de la révolution, le modernisme dans les arts fut rejeté car considéré



Peinture de Djavâd Hamidi



Tableau de Mansoureh Hosseini

comme l'un des facteurs de l'occidentalisation culturelle. En revanche, la société et le pouvoir politique soutenaient une sorte de réalisme socialiste dans le domaine des arts. La société révolutionnaire était en faveur d'un art de slogans et de doctrine, c'est-à-dire un art idéologique. Par conséquent, l'ordre nouveau rejetait toutes les représentations artistiques qui ne véhiculaient pas des notions religieuses, révolutionnaires ou sociales. Dans ce contexte, les peintres modernes s'isolèrent de la société pour une période de dix ans.

Pendant les premières années de la révolution, le modernisme dans les arts fut rejeté car considéré comme l'un des facteurs de l'occidentalisation culturelle. En revanche, la société et le pouvoir politique soutenaient une sorte de réalisme socialiste dans le domaine des arts.

Vers la fin des années 1980 et au début des années 1990, de nouvelles expositions de peinture moderne furent organisées dans les galeries d'art de Téhéran, marquant le retour de l'art abstrait sur le devant de la scène des arts plastiques. En effet, l'exposition des œuvres abstraites qui avait eu lieu en 1988 avait suscité une vive réaction de la presse révolutionnaire qui critiquait la réémergence de "l'art pour l'art" et des tendances "occidentalistes". Les œuvres abstraites de cette période, quoique moins innovatrices qu'avant la révolution islamique de 1979, furent mieux appréciées sur le marché de l'art.

Conclusion: à la recherche d'une définition de la modernité

La modernité n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni à proprement parler un concept historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles: face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident. Pourtant, elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité.

Inextricablement mythe et réalité, la modernité se spécifie dans tous les domaines: Etat moderne, technique moderne, musique et peinture modernes, mœurs et idées modernes - comme une sorte de catégorie générale et d'impératif culturel. Née de certains bouleversements profonds de l'organisation économique et sociale, elle s'accomplit au tableau des mœurs, du mode de vie et de la quotidienneté - jusque dans la figure caricaturale du modernisme. Mouvante dans ses contenus, dans le temps et dans

l'espace, elle n'est stable et irréversible que comme système de valeurs, comme mythe - et, dans cette acception, il faudrait l'écrire avec une majuscule: la Modernité. En cela, elle ressemble à la Tradition.

Comme elle n'est pas un concept d'analyse, il n'y a pas de lois de la modernité, il n'y a que des traits de la modernité. Il n'y a pas non plus de théorie, mais une logique de la modernité, et une idéologie. Morale canonique du changement, elle s'oppose à la morale canonique de la tradition, mais elle se garde tout autant du changement radical. C'est la tradition du nouveau (Harold Rosenberg). Liée à une crise historique et de structure, la modernité n'en est pourtant que le symptôme. Elle n'analyse que cette crise, elle l'exprime de façon ambiguë, dans une fuite en avant continuelle. Elle joue comme idée-force et comme idéologie maîtresse, sublimant les contradictions de l'histoire dans les effets de civilisation. Elle fait de la crise une valeur, une morale contradictoire. Ainsi, en tant qu'idée où toute une civilisation se reconnaît, elle assume une fonction de régulation culturelle et rejoint par là subrepticement la tradition.

A l'époque de la Renaissance, la modernité ne prend force que dans les pays de longue tradition. Parler de modernité n'a guère de sens quand il s'agit d'un pays sans tradition, et inversement, la modernisation a un impact très fort dans les pays en voie de développement, de forte culture traditionnelle.

En Occident, pendant les XVIIe et XVIIIe siècles se mettent en place les fondements philosophiques et politiques de la modernité: la pensée individualiste et rationaliste moderne dont Descartes et la philosophie des Lumières sont représentatifs; l'Etat centralisé, avec ses techniques administratives succédant au système féodal; les bases d'une science physique et naturelle. Culturellement, c'est la période de la sécularisation totale des arts et des sciences. L'essor prodigieux des sciences et des techniques, le développement rationnel et systématique des moyens de production, de leur gestion et de leur organisation marquent la modernité comme l'ère de la productivité; intensification du travail humain et de la domination humaine sur la nature, l'un et l'autre réduits au statut de forces productives. Si cette "révolution" des forces productives laisse relativement

L'ordre nouveau rejetait toutes les représentations artistiques qui ne véhiculaient pas des notions religieuses, révolutionnaires ou sociales. Dans ce contexte, les peintres modernes s'isolèrent de la société pour une période de dix ans.



Tableau de Mohsen Vaziri-Moghadam, technique: acrylique, 1992



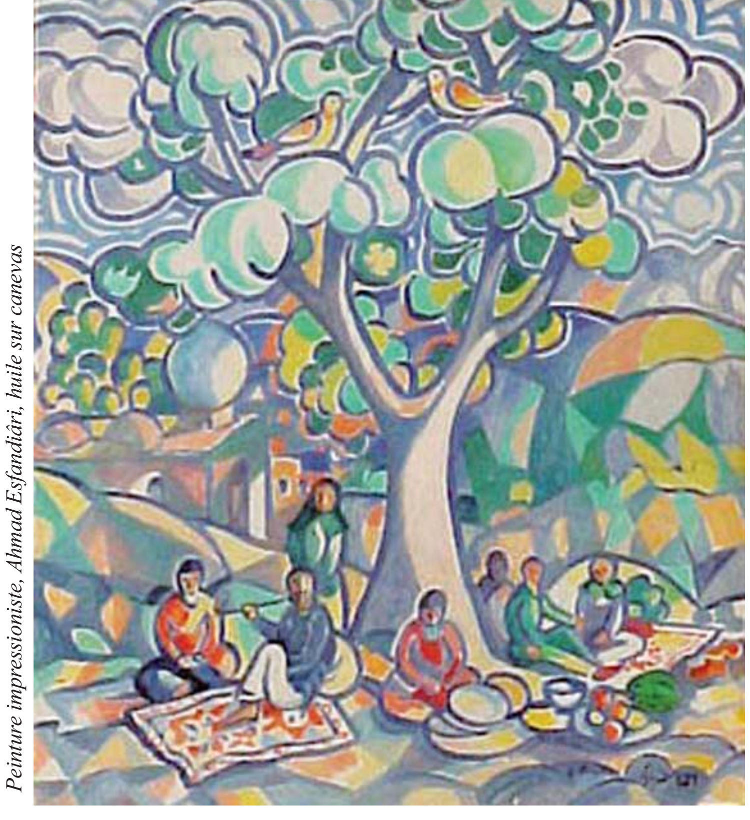
Tableau de Mohsen Vaziri-Moghadam, technique: acrylique, 1994

Le modernisme a bouleversé l'esprit traditionnel iranien. Faut-il adopter une position défensive face à la modernité pour sauver les traditions et les valeurs de la société iranienne? Faut-il, au contraire, abandonner toute résistance face au modernisme occidental, et accepter les conditions de la modernité culturelle et sociale?

inchangés les rapports de production et les rapports sociaux et si elle n'a pas changé la vie, elle a modifié du moins d'une génération à l'autre les conditions de vie. Elle instaure aujourd'hui une mutation profonde dans la modernité: le passage d'une civilisation du travail et du progrès à une civilisation de la consommation et du loisir.

Du point de vue psychologique et spirituel, face au consensus métaphysique, religieux et symbolique de la société traditionnelle, l'ère moderne est marquée par l'émergence de l'individu, avec son statut de conscience libre et autonome, sa psychologie et ses conflits personnels, son intérêt privé, voire son inconscient, sa perte d'identité, etc.

Dans les sociétés traditionnelles des pays en voie de développement, la modernité est perçue parfois comme synonyme de destruction et de changement. Les traits distinctifs, la problématique et les contradictions de la modernité se révèlent avec le plus de force là où son impact historique et politique est le plus brutal, c'est-à-dire dans les sociétés traditionnelles comme la société iranienne. Faute d'une révolution politique et industrielle en profondeur, ce sont souvent les aspects les plus culturels et les plus exportables de la modernité qui touchent les sociétés en voie de développement: les objets de production et de consommation industriels, les produits et les pensées artistiques, et les perceptions culturelles. Pourtant, ces retombées de la modernité ont un retentissement politique et social: elles accélèrent la destruction du mode de vie traditionnelle.



Peinture impressioniste, Ahmad Esfandiâri, huile sur canevas

L'Iran a joué depuis longtemps le rôle d'un pont entre l'Asie et le monde occidental. Pendant une très longue période, le rôle culturel de l'Iran était de recevoir les idées, les développer et les transmettre aux autres. Avant la période moderne, cette réception des courants d'idée étrangers n'a cependant jamais ôté l'originalité de l'esprit et de la mentalité iranienne.

Mais cet équilibre a été brisé avec le courant de la modernité occidentale qui a fortement marqué la culture et l'art iraniens. Le modernisme a bouleversé l'esprit traditionnel iranien. Faut-il adopter une position défensive face à la modernité pour sauver les traditions et les valeurs de la société iranienne? Faut-il, au contraire, abandonner toute résistance face au modernisme occidental, et accepter les conditions de la modernité culturelle et sociale? Est-il possible de réconcilier la modernité et la tradition, en utilisant les techniques modernes tout en conservant un esprit traditionnel? Dans

le domaine des arts et de la culture, est-il possible de se servir du langage moderne tout en préservant son identité culturelle? Voilà autant de questions qui se posent depuis un siècle, dans la société iranienne. Pendant cette période, la peinture iranienne a oscillé entre deux extrêmes: refus total du modernisme et son acception totale, sans jamais parvenir vraiment à trouver un équilibre entre ces deux pôles.

Les moyens inventés par certains peintres pour réconcilier les deux mentalités moderne et traditionnelle étaient souvent superficiels: retour aux figures et aux formes picturales de la Perse antique, usage de symboles et icônes religieuses de la période islamique, recours aux symboles révolutionnaires, etc. Ces solutions superficielles n'ont pas permis de préserver l'identité traditionnelle face à l'assaut du modernisme. C'est la raison pour laquelle le peintre moderne iranien se sent parfois incompris par ses compatriotes fidèles aux valeurs traditionnelles, tandis que son œuvre est appréciée à l'étranger.

Aujourd'hui, les peintres iraniens sont préoccupés par des questions aussi fondamentales que l'identité et l'originalité. De nouvelles voix s'élèvent parmi les jeunes artistes qui croient qu'il faut inévitablement prendre le chemin du modernisme, en essayant de rester fidèles aux principes du spiritualisme oriental qui caractérise toutes les nations de l'Asie. L'avantage de cette solution réside dans le fait qu'elle va bien au-delà des considérations d'ordre politique; et ce d'autant plus que ce recours conscient au spiritualisme oriental serait une démarche plutôt structurelle que conjoncturelle. Ce spiritualisme ne doit pas être conçu comme un retour au passé et à la tradition, mais il traduit davantage un mouvement dynamique et productif né de la confrontation entre la tradition et la modernité, entre le passé et l'avenir.

Il est donc indispensable de connaître l'art mondial contemporain et son évolution historique et intellectuelle. Il faudrait surtout éviter de contraindre les artistes à adopter une démarche idéologique et doctrinale dans leur création artistique; car l'idéologie est un ensemble d'idées, de croyances et de doctrines propres à une époque, à une société ou à une classe, tandis que l'art est le fruit de la liberté et d'une créativité universelle. ■


Tableau de Jâzeh Tabâtabâï, 1967

De nouvelles voix s'élèvent parmi les jeunes artistes qui croient qu'il faut inévitablement prendre le chemin du modernisme, en essayant de rester fidèles aux principes du spiritualisme oriental qui caractérise toutes les nations de l'Asie.

La bibliothèque Malek, un joyau au cœur de Téhéran

Mireille FERREIRA

L'élégant bâtiment de la bibliothèque Malek est niché derrière la belle porte Melli, au cœur du centre historique de Téhéran. Situé dans l'ancienne avenue Barg-e Melli, et parfaitement intégré à son environnement parmi les bâtiments récemment rénovés du ministère des affaires étrangères, c'est un bel exemple d'architecture iranienne traditionnelle d'époque qâdjâre.L'histoire exceptionnelle de cette bibliothèque, créée par Hossein Aghâ Malek, nous a été contée par sa fille Ezzat Malek Soudâvar et son petit-fils Abol'alâ Soudâvar, rencontrés récemment à Paris.

Origines de la collection Malek

Hossein Aghâ Malek (1875-1971) était grand amateur d'antiquités et de livres précieux. Il avait commencé à collectionner des livres d'études rédigés en arabe et avait réuni, au fil des années, une importante collection de manuscrits et de livres anciens. Le responsable de sa bibliothèque, Monsieur Soheyli, qui avait lui-même une excellente connaissance du monde des livres, était chargé d'acheter les ouvrages. Ces achats se faisaient principalement auprès des familles princières qâdjâres. Ezzat Malek Soudâvar reconnait à Monsieur Soheyli le grand mérite d'avoir été l'acteur principal de l'enrichissement de la bibliothèque de son père.

La fondation Malek est créée en 1937, lorsque Hossein Aghâ Malek, qui souhaite que ses biens soient conservés dans un musée afin d'en assurer la préservation, lègue sa fortune à Astân-e Qods Razavi, institution religieuse qui gère les legs et donations faits au profit du tombeau du huitième imâm à Mashhad. Ces donations s'étaleront sur plusieurs années, la première, celle de 1937, concernait les ouvrages de la bibliothèque. Aux biens mobiliers composés de diverses œuvres d'art, fut ajoutée une fortune foncière considérable; ces terres, situées dans le Khorâssân, seraient plus étendues que le territoire de la Suisse. Les revenus de ces terres doivent, selon les termes de la donation Malek, permettre l'entretien du musée et de la bibliothèque et des quelques institutions médicales créées par Hossein Aghâ Malek destinées à soigner les gens qui travaillent sur ses terres.

Avant que le musée actuel ne soit construit, la bibliothèque était installée dans la maison familiale qui se trouve toujours au sein du bazar de Téhéran, dans le quartier nommé *Beyn-ol-haramein*, (Entre les lieux saints), car situé entre la *Masjed-e Shâh*, la mosquée du Shâh (devenue mosquée de l'Imâm) et la *Masjed-e Jom'eh*, la mosquée du vendredi. Cette maison appartenait à l'origine au père de Hossein Aghâ Malek. Abol'alâ Soudâvar se souvient que son grand-père s'amusait d'avoir sa maison à un endroit tellement difficile d'accès, que même le roi devait

venir à pied pour lui rendre visite. Cette maison est actuellement en restauration, sa destination n'a pas encore été arrêtée, elle pourrait devenir lieu d'expositions ou école d'artisanat portant sur les techniques du livre, enluminure, restauration, reliure, etc.

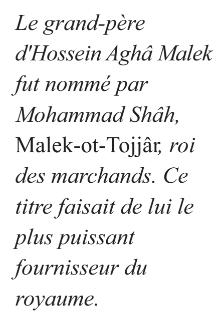
Le musée de l'avenue Bâgh-e Melli fut inauguré en 1997, et ouvert immédiatement aux visiteurs. Le terrain sur lequel il est bâti avait fait l'objet d'un échange entre la ville et Hossein Aghaâ Malek contre un autre terrain situé près du futur palais de Sa'âd Abâd, que Rezâ Shâh convoitait. Du temps de Hossein Aghâ Malek, ce terrain avait été délaissé, et le Ministère des affaires étrangères l'avait occupé pour y installer sa base d'hélicoptère. Après la Révolution islamique, Ezzat Malek Soudâvar entreprit des démarches pour que ce terrain soit remis à la disposition de la fondation Malek. Après quelques difficultés, le terrain fut récupéré et la fondation Malek put y bâtir le nouveau bâtiment pour y transférer musée et bibliothèque.

La famille Malek

Au XIXe siècle, cette famille de grands marchands iraniens turcophones était installée à Tabriz. Elle se consacrait aux échanges commerciaux avec l'Asie, et principalement avec la Russie, le partenaire commercial le plus important de l'Iran à cette époque.

En 1834, à la mort de Fath Ali Shâh, le prince héritier qui, par tradition, était établi à Tabriz, était Mohammed Mirzâ. Le futur Mohammed Shâh, pas assez fortuné pour se rendre à Téhéran, emprunta de l'argent au grand père d'Hossein Aghâ Malek. Une relation s'établit à cette occasion entre la famille qâdjâre et la famille Malek et le grand-père d'Hossein Aghâ Malek fut nommé par le nouveau roi *Malek-ot-Tojjâr*, roi des marchands. Ce titre faisait de lui le plus puissant fournisseur du royaume. C'est ainsi qu'il participa aux expositions universelles de France et d'Angleterre. Des certificats, attestant de la participation de la famille à ces expositions, se trouvent

La fondation Malek est créée en 1937, lorsque Hossein Aghâ Malek, qui souhaite que ses biens soient conservés dans un musée afin d'en assurer la préservation, lègue sa fortune à Astân-e Qods Razavi, institution religieuse qui gère les legs et donations faits au profit du tombeau du huitième imâm à Mashhad.



Le grand-père d'Hossein Aghâ Malek fut nommé par Mohammad Shâh, Malek-ot-Tojjâr, *roi des marchands. Ce titre faisait de lui le plus puissant fournisseur du royaume.*



Bibliothèque Malek



Madame Ezzat Malek Soudâvar (95 ans)

La bibliothèque Malek est réputée pour ses ouvrages précieux. Elle possède des exemplaires uniques de réputation mondiale, datés du XIe au XIVe siècles, qui présentent un intérêt majeur pour les chercheurs et les spécialistes.

dans les collections du musée Malek.

Plus tard, son fils, homme au caractère vif, quelque peu faiseur de troubles et manipulateur du bazar, organisa la révolte contre la régie du tabac octroyée aux Anglais. Mis plusieurs fois en prison, mais considéré par Nassereddin Shâh comme la personne la plus influente du bazar, il en fut finalement tiré pour lui confier la lettre de révocation de la régie. Après ces événements, il fit fortune et acheta, avec les revenus de son commerce, les terres que le roi et les nobles vendaient au Khorâssân.

Hossein Aghâ Malek fut envoyé par son père à Mashhad pour administrer ses terres du Khorâssân. Afin de s'assurer une alliance décisive dans la région, il épousa la fille de la famille religieuse la plus importante de la ville. Cette famille était celle du *motevali* (le responsable) d'une fondation indépendante, celle de la mosquée Goharshâd[1], proche du tombeau de l'Imâm Rezâ, attachée à Astân-e Qods Razavi. Par tradition et jusqu'à la révolution islamique, le *motevali* d'Astân-e Qods Razavi était toujours le roi. Comme il n'était jamais présent, la famille du *motevali* de la mosquée Goharshâd était la plus importante de la ville.

Peu avant la révolution constitutionnelle, le père de Hossein Aghâ Malek, Hâjj Kâzem Malek-ot-Tojjâr, créa à Tabriz la première société multi-actionnaire, Sherkat-e Melli, afin d'exploiter les possibilités de commerce avec la Russie. Au prix d'une donation au roi, il obtint une concession pour construire une route à péage qu'il transféra à ladite société. Le roi la lui accorda d'autant plus volontiers que le gouvernement iranien, malgré l'intérêt qu'il portait aux échanges avec la Russie, n'était pas suffisamment organisé pour mener à bien ce projet. Cette route reliait Tabriz et Astara, et devait se poursuivre en Russie. Le projet, soutenu en partie par les Russes, prit une tournure politique quand les Anglais essayèrent de le faire échouer. Débâcle, procès et faillite s'en suivirent et finalement Hâjj Kâzem dut dédommager toutes les parties en cause.

Malgré des détournements de fonds prélevés sur les bénéfices par des agents peu scrupuleux, placés dans les provinces, puis la faillite de la compagnie qui l'entretenait, due à ses autres activités, cette route a pu être longtemps entretenue et dégagea un bénéfice important. Au cours des dernières années qui ont précédé la révolution islamique, elle connut un vif succès. Elle permit à l'Iran de s'approvisionner en matières premières russes, comme le papier par exemple.

Les collections de la bibliothèque

La bibliothèque Malek est réputée pour ses ouvrages précieux. Elle possède des exemplaires uniques de réputation mondiale, datés du XIe au XIVe siècles,

qui présentent un intérêt majeur pour les chercheurs et les spécialistes. Elle possède plus de 19 000 titres de livres anciens et de manuscrits, et environ 60 000 titres de livres imprimés, qui touchent tous les domaines, en particulier les sciences islamiques, humaines et politiques. Petite liste, non exhaustive, des manuscrits les plus remarquables:

- Une centaine d'ouvrages d'Avicenne (Ibn Sina) dont son célèbre Canon de médecine,
- Un précis de géométrie d'Euclide (*Oqlidos* en persan) écrit en 343 H.A. (954),
- Un manuscrit de Arbaïn, œuvre de Sheikh Bahâ'i (savant de l'époque safavide), calligraphié par Mollâ Sadrâ,
- Quelques écrits de Sheikh Bahâ'i dont son célèbre poème intitulé *Kashkoul* (ainsi que le seul portrait qu'on connaisse de cet éminent personnage),
- Un Coran écrit par Vesâl Shirâzi,
- Les œuvres de Fârâbi,
- Un Coran manuscrit en coufique, attribué à Emâm Hassan Mojtabâ (le deuxième imam de la tradition chiite,
- Des œuvres de Attâr Neyshâbouri,
- Un *Shâhnâmeh* précieux de Bâysonghor daté de 833 HA (1429),
- Un Shâhnâmeh très ancien écrit par Mahmoud Ebn-e Mirân Ebn-e Ebrâhim au 8e siècle HA (XIVe siècle),
- Le *Shâhnâmeh sangui* illustré et imprimé à Bombay,
- Des manuscrits de Nâsser-eddin Shâh qâdjâr,
- Le contrat de mariage de Amir Kabir avec Malekzâdeh Khânum, sœur de Nâsser-eddin Shâh.

Les vastes locaux de la bibliothèque sont composés de:

- deux salles de consultation de chacune 360 m², 230 places assises et 70 tables de lecture, réunissant 40 000 titres,
- une salle de conservation de manuscrits anciens, réservée aux chercheurs, accessible sur rendez-vous. Chaque manuscrit est mis sur microfilm,
- une salle des périodiques: 400 titres y sont conservés. Certains exemplaires sont anciens, comme ceux de *Vaghâye Ettefâghieh* (Le Journal des événements), qui fut le premier périodique imprimé en Iran. Sa première parution est datée du 7 février 1851. Son titre initial était *Petite gazette des informations de la Perse*,
- une salle des manuscrits et des lithographies tous numérisés, consultables et imprimables à partir de CD-Rom.

Les collections du musée

Les œuvres de la donation initiale sont présentées dans plusieurs salles:

La galerie d'art: elle contient de belles pièces d'ameublement et des peintures dont quelques copies de peintres français, quatorze tableaux de Kamâl-ol-Molk, appartenant en majorité à l'époque où le peintre faisait ses études en France. On peut y admirer aussi les deux dernières œuvres du maître: *le Nord de Téhéran et Homme âgé en étudiant* (très émouvantes quand on sait que ces œuvres n'ont pu être terminées car entre-temps, Kamâl-ol-Molk était devenu aveugle).

Une seconde salle est consacrée aux plumiers précieux d'époque qâdjâre, en papier mâché.

Une troisième salle, contenant une collection exceptionnelle de Corans anciens et des peintures, notamment de Sani-ol-Molk, a été récemment installée grâce à une donation faite par Madame Ezzat Malek Soudâvar, administratice de la bibliothèque.

La galerie d'art contient de belles pièces d'ameublement et des peintures dont quelques copies de peintres français, quatorze tableaux de Kamâl-ol-Molk, appartenant en majorité à l'époque où le peintre faisait ses études en France.

Abol'alâ Soudâvar nous explique qu'institutionnellement, la donation Malek (Moqoufât-e Malek), réalisée sous forme de waqf*, doit être gérée par un responsable, le* motevali*. A l'origine, celui choisi par Hossein Aghâ Malek était le* motevali *d'Astân-e Qods Razavi (qui était traditionellement le roi d'Iran).*



Sani-ol-Molk

Les ressources considérables dont la fondation Malek dispose pourraient être mieux utilisées. De nouveaux achats pour enrichir la collection et la mise en place d'une équipe de spécialistes capables d'évaluer la valeur des textes sont nécessaires.

La galerie des monnaies: 600 pièces de monnaies précieuses y sont présentées mais le musée en possède un plus grand nombre. Les plus anciennes datent du VIe siècle av. J.-C. L'une des plus remarquables est celle de la consécration de l'Imâm Rezâ, (VIIIe siècle). On peut admirer aussi des monnaies de l'empire achéménide. Une partie de cette galerie est consacrée aux médailles commémoratives, iraniennes et internationales, comme celles de Einstein et Beethoven ou encore des monnaies des prophètes juifs frappées au Vatican.

La galerie de tapis: On y présente des tapis uniques, notamment le tapis de Sanandaj, qui a 160 ans et un autre tapis ornementé en relief de Kâshân, qui a 116 ans.

La galerie du timbre: à remarquer, les timbres iraniens de la série Bâgheri qui datent de 1868 et des timbres historiques du Général Franco (Espagne).

L'avenir de la fondation Malek

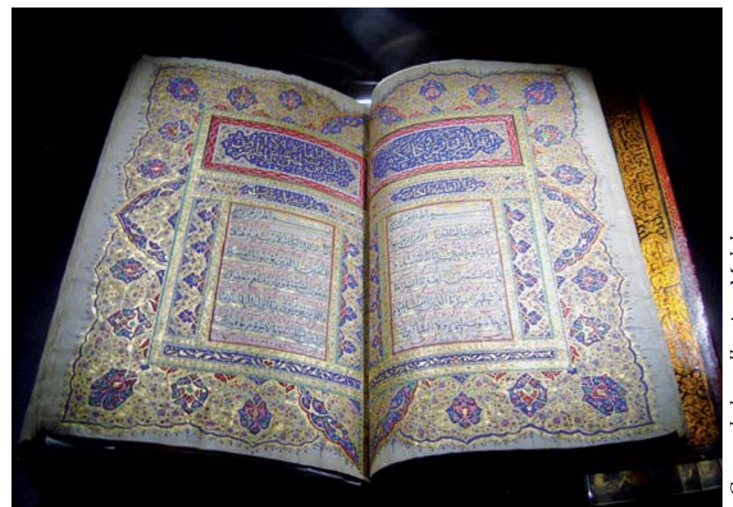
Abol'alâ Soudâvar nous explique qu'institutionnellement, la donation Malek (Moqoufât-e Malek), réalisée sous forme de *waqf*[2], doit être gérée par un responsable, le *motevali*. A l'origine, celui choisi par Hossein Aghâ Malek était le *motevali* d'Astân-e Qods Razavi (qui était traditionellement le roi d'Iran). En contrepartie, le donateur avait désigné deux administrateurs pour assurer le contrôle des décisions du *motevali*. Pour la bibliothèque, il avait choisi deux de ses filles, Ezzat Malek et Malek Malek pour remplir les tâches de *nezârat*. Malek Malek, aujourd'hui décédée, n'a pas été remplacée à ce jour, ce qui est contraire aux volontés exprimées par Hossein Aghâ Malek.

Des difficultés de gestion ont commencé à se manifester sous le régime

du Shâh. A la mort d'Hossein Aghâ Malek en 1971, des tentatives de mainmise sur les richesses de la fondation eurent lieu. Les clauses de la donation ne furent pas respectées, notamment Ezzat Malek, administratrice désignée par son père, fut écartée. Or, l'adjoint du *motevali* de la fondation Malek était le gouverneur de la province du Khorâssân. Il était difficile dans ces conditions d'engager une action juridique car, faire un procès à l'adjoint du *motevali*, revenait à le faire au Shâh d'Iran.

Aujourd'hui, la situation en est à peu près au même point. La carence de gestion qui en résulte empêche un accès fonctionnel et optimum des chercheurs aux ouvrages, tel que l'avait souhaité Hossein Aghâ Malek lors de la création du *waqf*. Les ressources considérables dont la fondation Malek dispose pourraient être mieux utilisées. De nouveaux achats pour enrichir la collection et la mise en place d'une équipe de spécialistes capables d'évaluer la valeur des textes sont nécessaires. Des expositions temporaires, telle que celle qu'avait organisée Hossein Aghâ Malek à l'occasion du millénaire d'Avicenne, feraient découvrir à un large public les manuscrits jusqu'ici réservés aux chercheurs.

Malgré ces difficultés, Abol'alâ Soudâvar considère qu'avoir mis la donation sous l'égide de Astân-e Qods Razavi fut une sage décision de la part de son grand-père, puisqu'elle permit la préservation de la collection, alors qu'un grand nombre de donations privées ont irrémédiablement été perdues durant les dernières décennies. La vigilance reste néanmoins de mise quant au respect des clauses et conditions voulues par le donateur. ■





Coran de la collection Malek



Plumiers en papier mâché

1. Goharshâd est le nom d'une princesse timouride, femme du fils de Tamerlan.

2. Le *waqf* est une propriété inaliénable qui appartient à une personne morale (association, communauté, hospice, etc.) non transmissible de main en main et qui échappe au régime des successions. Bien connue du monde musulman, le *waqf* existe également en Occident sous le nom de bien de mainmorte.

Pour plus de précisions sur ce sujet, voir l'article de Mohammad-Javad Mohammadi *Le Waqf un héritage éternel* (Revue de Téhéran - décembre 2005).

Les nouveaux défis des villes asiatiques au XXIe siècle

Intervention de M. Dominique de Villepin à l'occasion du Forum des Villes Asiatiques, Téhéran, le 19 novembre 2008


Dominique de Villepin

Photo: David Mendiboure

Dominique de Villepin a effectué un cours séjour à Téhéran, mi novembre 2008, à l'occasion du Forum des Villes Asiatiques. Il y a prononcé un discours sur l'évolution des villes asiatiques et les nouveaux défis auxquelles ces dernières doivent faire face, dans un contexte marqué par d'incessantes crises financières et politiques. Face à cette situation, il a notamment insisté sur la nécessaire mise en place d'une gouvernance mondiale afin de lutter en faveur de la paix, contre le terrorisme, ou encore contre le désordre des marchés et les déséquilibres climatiques. M. de Villepin a également eu l'amabilité d'autoriser la Revue de Téhéran à publier les points essentiels de cette allocution.

"L'Asie est entrée dans l'âge des Géants. Les villes d'Asie sont au cœur de la révolution démographique du XXIe siècle. Nous assistons à l'émergence de nouveaux colosses. Il ne s'agit pas seulement de nations entières, mais aussi de mégalopoles créatrices de nouveaux liens sociaux et culturels. Regardons le développement de la Chine: il se traduit dans le paysage par une extraordinaire concentration des activités dans quelques villes dynamiques. C'est par exemple le paysage futuriste de Pudong à Shanghai. C'est le quartier olympique de Pékin. Ces métropoles sont à la fois la condition de la prospérité et son résultat. Elles sont le creuset d'un triple changement dans la vie des hommes:

Les modes de vie changent

Pour la première fois, en 2008, il y a plus d'êtres humains dans les villes que dans les campagnes. C'est à terme une rupture de civilisation: les villes ne se définiront plus par rapport aux campagnes, mais les campagnes par rapport aux villes. Or l'urbanité, c'est aussi une approche spécifique des problèmes

quotidiens; la dimension collective y est plus concrète qu'ailleurs. La gestion de la distribution foncière, la réglementation liée à la sécurité, l'accès aux biens de première nécessité sont autant de contraintes qui nécessitent de repenser le rapport même au pouvoir.

Les modes de production changent également

Les villes modernes, et en particulier les villes d'Asie, ont été les épicentres de la mondialisation. Elles ont transformé le tissu industriel par le mouvement des délocalisations et des investissements étrangers. Ces villes sont aujourd'hui les ateliers du monde.

Mais ces villes, plus que toutes les autres, sont aussi engagées dans un mouvement plus révolutionnaire encore, celui de la déterritorialisation des flux économiques. Je pense ici en particulier aux technologies de l'information et de la communication. Les projets les plus audacieux se concentrent en Asie. Ce sont les projets de "villes intelligentes" en Corée ou au Japon. La ville nouvelle coréenne de New Songdo s'appuiera à l'horizon 2015 sur un réseau de puces intelligentes intégrant l'ensemble des systèmes d'information. Une seule carte doit permettre d'utiliser les transports en commun, de payer dans les commerces, d'ouvrir sa porte.

Les modes de consommation changent

Les villes sont les foyers de cultures hybrides, où le global s'unit au local. Les infrastructures de consommation culturelle sont des enjeux essentiels de la cohésion urbaine. Les dimensions ont changé; elles exigent la coopération ou la supervision des autorités municipales. Des stades géants, des salles de concert, des musées au rayonnement mondial: c'est à cela aussi que se mesure aujourd'hui l'attractivité d'une métropole.

Doha ou Abou Dhabi ont mesuré l'importance de la carte culturelle. Le Musée des Arts et Civilisations

Pour la première fois, en 2008, il y a plus d'êtres humains dans les villes que dans les campagnes. C'est à terme une rupture de civilisation: les villes ne se définiront plus par rapport aux campagnes, mais les campagnes par rapport aux villes.

Les villes modernes, et en particulier les villes d'Asie, ont été les épicentres de la mondialisation. Elles ont transformé le tissu industriel par le mouvement des délocalisations et des investissements étrangers. Ces villes sont aujourd'hui les ateliers du monde.



M. Dominique de Villepin à la conférence des maires des grandes villes asiatiques, Téhéran

photo: Armand Meimand

Islamiques, le Louvre à Abou Dhabi sont autant d'exemples de politiques culturelles volontaristes pour s'inscrire dans la compétition mondiale.

Car c'est là le défi essentiel au sein de l'Archipel Mondial. Les villes du monde font face à des horizons communs. Les barrières - douanières, mais aussi politiques et culturelles- s'abaissent.

Ainsi, cette révolution se traduit par la convergence des villes d'Asie et du monde.

C'est une convergence des chances comme une convergence des menaces.

Le premier défi consiste à rendre la ville durable. Car c'est désormais son implantation même qui est en danger

L'environnement est le premier sujet d'inquiétude. Les villes - asiatiques en particulier - seront en première ligne comme sources de risques environnementaux, car leur croissance entraîne des pollutions aériennes et aquatiques et des émissions de gaz à effet de serre accrues. Elles en sont aussi les premières victimes. Ce seront les espaces les plus vulnérables aux érosions des sols, aux risques d'inondation, comme Dacca, au "Nuage Brun" asiatique. La construction de villes durables suppose la préservation de conditions stables. La ville de Téhéran en est l'exemple. Elle s'est consacrée ces dernières années à une politique volontaire de limitation de la pollution. Elle a converti l'ensemble des taxis de la ville au GNC. Elle s'est dotée de plusieurs lignes de bus fonctionnant également au GNC. Il s'agit aussi de juguler la consommation énergétique pour faire face aux problèmes massifs d'approvisionnement qui se posent déjà dans de nombreuses villes, à Shanghai par exemple.

La viabilité des villes dépend aussi de l'organisation de l'espace urbain. À ce titre, l'urbanisme reste un défi fondateur. Il s'agit de choix politiques triplement essentiels:

- des choix massifs engageant des volumes financiers immenses,
- des décisions difficilement réversibles engageant la croissance d'une ville à long terme,
- des compromis jetant les bases de la coexistence et de la cohésion sociale.

En un mot, il s'agit de définir, en des temps de bouleversements, de nouvelles identités urbaines, respectueuses du passé et soucieuses de l'avenir. Pour définir ces lignes directrices, il faut une expertise, une volonté et une légitimité.

L'enjeu des services publics concerne la ville au présent. C'est l'enjeu du quotidien.

Les utilités sont un chantier immense. Les infrastructures énergétiques, de distribution et de traitement des eaux, de collecte et de recyclage des déchets appellent des investissements massifs et la recherche de solutions - technologiques et gestionnaires - innovantes. L'accès au traitement des eaux usées est inégal entre les villes asiatiques. Des standards communs sont nécessaires.

Les transports publics constituent le deuxième défi du quotidien des citadins. En effet, l'engorgement est un risque dans la plupart des grandes métropoles. En Inde, la Commission du Plan s'est saisie du problème pour lancer d'ambitieux plans d'investissements dans des systèmes de transports structurants à forte capacité dans les agglomérations de plus d'un million d'habitants. Téhéran a inauguré, il y a quelques années, ses premières lignes de métro.

La ville de Téhéran s'est consacrée ces dernières années à une politique volontaire de limitation de la pollution. Elle a converti l'ensemble des taxis de la ville au GNC. Elle s'est dotée de plusieurs lignes de bus fonctionnant également au GNC.

L'engorgement est un risque dans la plupart des grandes métropoles. En Inde, la Commission du Plan s'est saisie du problème pour lancer d'ambitieux plans d'investissements dans des systèmes de transports structurants à forte capacité dans les agglomérations de plus d'un million d'habitants. Téhéran a inauguré, il y a quelques années, ses premières lignes de métro.

La sécurité publique enfin est la condition du développement urbain. C'est un défi majeur car la ville est aussi le terrain de choix des réseaux criminels et d'une économie informelle faisant la part belle aux groupes opaques.

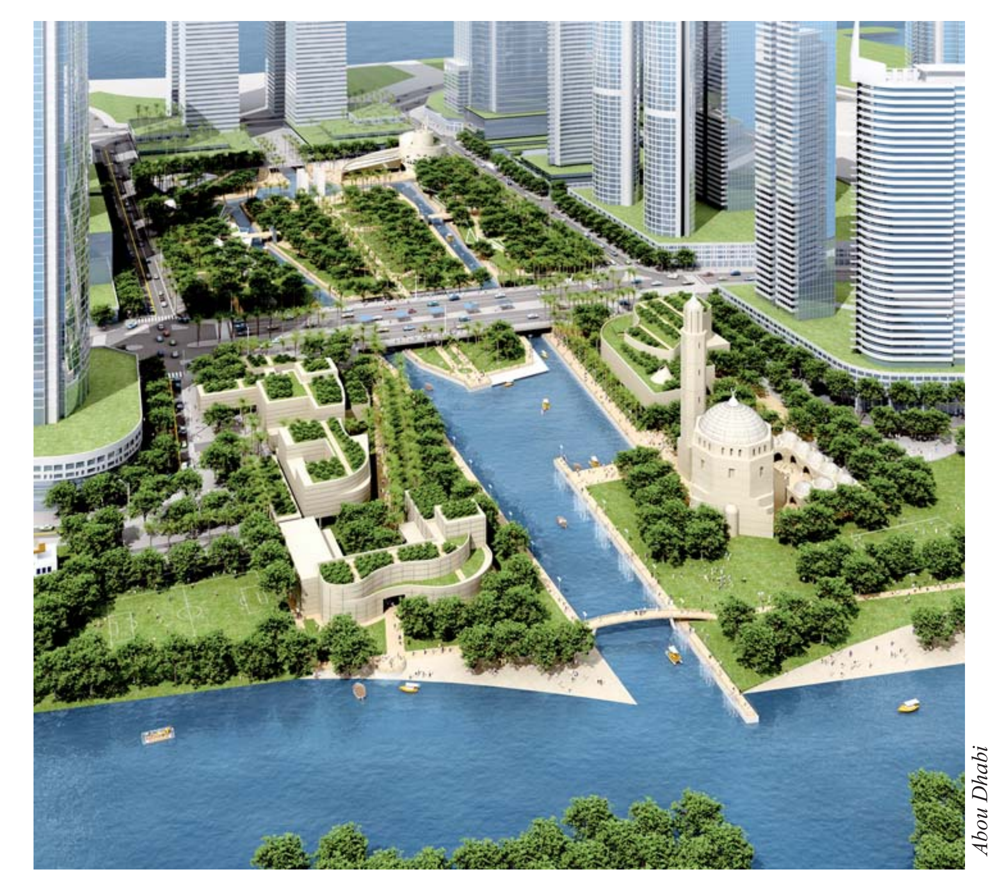
Le troisième défi, c'est celui de la gouvernance urbaine.

La continuité, la lisibilité, la simplicité: voilà les trois dimensions de l'action édilitaire qu'appellent ces enjeux. Il n'y a pas de ville prospère sans gouvernance efficace.

L'un des chantiers de réflexion essentiels des années à venir sera, j'en suis convaincu, celui de la démocratie urbaine. La ville est un lieu d'invention du pouvoir. Le lien entre l'administration et les administrés n'est nulle part plus proche et plus complexe à la fois. C'est gage de compromis et de suivi. Souvenons-nous: c'est en Asie que se sont développées, dans l'Antiquité, les premières cités-Etats. C'est-là qu'eut lieu la première révolution du pouvoir, celle d'une réglementation abstraite et générale au lieu de l'arbitraire du chef, celle du partage des pouvoirs entre classes concurrentes. C'est aujourd'hui le terrain où s'inventent de nouveaux compromis, entre groupes sociaux, entre échelons nationaux et locaux.

C'est aussi le défi de la cohésion sociale et du partage de la prospérité. Les villes sont des lieux de concentration de la richesse comme de la misère. Manille juxtapose sur son immense territoire des bidonvilles privés de tous les services publics et des centres d'affaires extrêmement modernes. Les clivages territoriaux et sociaux, nous les retrouvons

L'un des chantiers de réflexion essentiels des années à venir sera, j'en suis convaincu, celui de la démocratie urbaine. La ville est un lieu d'invention du pouvoir. Le lien entre l'administration et les administrés n'est nulle part plus proche et plus complexe à la fois.



Abou Dhabi

Les villes sont des lieux de concentration de la richesse comme de la misère. Manille juxtapose sur son immense territoire des bidonvilles privés de tous les services publics et des centres d'affaires extrêmement modernes.



Téhéran

Il faut inventer des modalités nouvelles de partage et d'évaluation des expériences. Il serait souhaitable de pouvoir mettre sur pied une fondation commune pour les Villes Asiatiques afin d'accumuler les expériences et de devenir une force de proposition.

dans bien des villes, s'appuyant sur les découpages historiques comme sur les tracés des fleuves, à Séoul ou Bangalore par exemple.

Face à ces défis, l'action solitaire est vouée à l'échec. Rien n'est plus important que le partage des expériences.

L'action politique à long terme doit s'appuyer sur une expertise concrète et diversifiée. Seule la confrontation et la comparaison de ville à ville peut avoir un sens dans ce contexte.

Les villes européennes ont eu par le passé recours au dialogue et à la confrontation.

Depuis le développement des métropoles européennes du XVIIe et au XVIIIe siècle, la comparaison a toujours guidé les renaissances urbaines. Paris et Londres ont grandi dans l'émulation et la comparaison. L'architecture et l'urbanisme ont fait leur preuve à travers tout le continent, par imitation, par adaptation. Le pragmatisme l'a bien souvent emporté sur la théorie abstraite.

Mais le coup par coup est aujourd'hui insuffisant. Il n'est pas à la hauteur de la complexité et de l'interdépendance des défis. Il faut inventer des modalités nouvelles de partage et d'évaluation des expériences. Il serait souhaitable de pouvoir mettre sur pied une fondation commune pour les Villes Asiatiques afin d'accumuler les expériences et de devenir une force de proposition.

C'est ma conviction que rien n'est aussi important dans la prise de décision moderne que la qualité de l'information qui la guide. Une telle information exige une méthode, des moyens, une indépendance.

Cette méthode, ce pourrait être celle d'une confrontation thématique des expériences sur l'ensemble des villes asiatiques concernées par le Forum des Villes Asiatiques.

Il s'agit avant tout de définir des critères d'évaluation et de classification qui rendent justice de la diversité des attentes et des conditions préalables. Un succès,

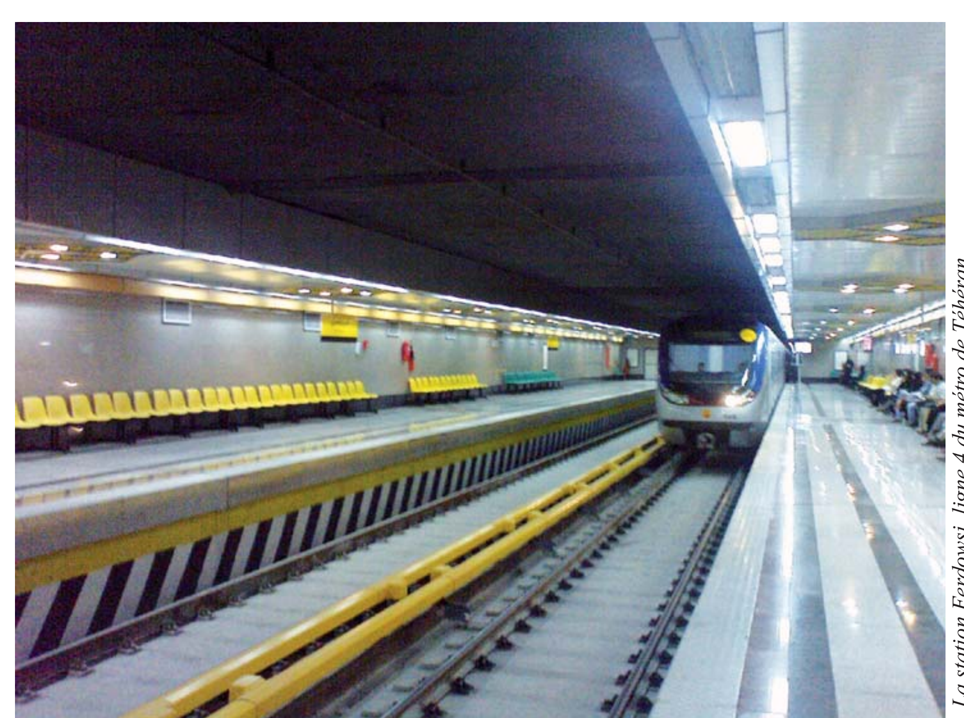
un échec doivent être évalués à l'aune des spécificités locales.

Trop souvent par le passé, les stratégies de développement ont conduit à une logique d'imposition de modèles occidentaux uniformes. Ce phénomène a été source de gaspillages dommageables de l'aide au développement. Ces moyens, ce doit être à la fois des capacités d'expertise centralisée spécifiques et des compétences locales mises à disposition de la structure commune. Le réservoir d'expériences y gagnera en souplesse et en diversité. Il est important de favoriser les synergies entre les responsables politiques, les décideurs économiques et les experts.

Une structure indépendante permet d'éviter les biais de comparaison et les blocages structurels à courte vue. Le Forum des Villes Asiatiques paraît être une échelle adaptée à un tel projet, impliquant les autorités municipales sans être soumise à l'une d'entre elles ou à un modèle unique.

La ville de demain doit s'appuyer sur des convictions fortes et une action décidée. Les défis sont globaux. Les solutions doivent l'être aussi. Mais il ne faut jamais perdre de vue le respect de la diversité des cultures et la spécificité de chaque identité urbaine. Seule l'expérience peut décliner localement une réflexion globale. Je vous exprime tout mon enthousiasme pour votre entreprise qui peut créer des ponts entre Nord et Sud dans une vision partagée des défis. Cette coopération est indispensable. L'année 2008 a été celle de tous les dangers, faisons en sorte que 2009 soit celle des opportunités. La solidarité qui s'exprime ici entre vos villes est un exemple du dialogue qu'il faut développer entre nos Etats et nos peuples."■

Trop souvent par le passé, les stratégies de développement ont conduit à une logique d'imposition de modèles occidentaux uniformes. Ce phénomène a été source de gaspillages dommageables de l'aide au développement.



La station Ferdowsi, ligne 4 du métro de Téhéran

Photo: Mehdi / Picasaweb

Elias Canetti, Juan Goytisolo: Polyphonie transitive et calligraphie racinale*

Monsif OUADAI SALEH
philosophe, poète et critique marocain

Marrakech dans la spécificité interculturelle de l'écriture entre la polyphonie d'Elias Canetti[1] *et la calligraphie de Juan Goytisolo*[2]. *Marrakech comme poétique transitive et comme poétique nodale.*

L'histoire d'une ville est toujours l'histoire d'une culture. L'histoire d'une communauté occupe sans aucun doute la place d'une position dans la culture. Il relève du truisme de dire que la trace communautaire ne saurait être, en amont comme à son aval, une expérience quelconque de l'éphémère. La position culturelle d'une ville est toujours une histoire, une histoire étalée sur les multiples supports de la trace et de la mémoire.

Pour traiter de la singularité culturelle d'une cité, il est sans doute nécessaire de prêter parole à la mémoire, dans ce sens précis où l'histoire, le présent et le futur ne sont à proprement parler qu'une révélation unifiée et soudée d'une identité cosmopolite et universelle, une récupération des traces, une découverte du présent et une construction du futur. Ceci s'applique d'autant plus à l'histoire et à la culture de Marrakech qu'une lecture qui voudrait s'inscrire dans la troncation et la rupture, postulant les convictions ou l'apologie d'une identité absolue, ne saurait fonctionner que comme contrariété majeure, indélébile et insurmontable de cette identité même, qui ne saisissait de soi que la rhétorique séculaire de l'universalité et la rhétorique universelle de la médiation.

Marrakech appartient à cette universalité de la lettre qui fut sans cesse ennoblie par la négation des frontières cunéiformes pour incarner par obsession pittoresque une figure transfuge de la matrice. Comme la fascination, elle dérive. Et comme le sublime, elle se dépasse. Comme voix, elle est verbe transitif. Elle est calligraphie contradictoire parce qu'elle se dessine dans des limites indécises entre le bien et le mal, entre la lumière et l'ombre, entre la déchiffrabilité et l'hermétisme, entre l'exotérisme et l'ésotérisme. Ainsi est le Marrakech d'Elias Canetti. Comme voix, elle est consistance, orgiaque sans être nécessairement dionysiaque. Marrakech ignore le culte unifié et unique de l'ombre… Elle est dithyrambique entre la ferveur frénétique et la retenue pudique. Elle n'est pas non plus apollonienne car sa lumière a quelque chose d'impur. C'est une lumière qui tient à ne pas se déposséder de la fantaisie et du fantasme. La fantaisie d'un feutier qui déchiffre par l'autodafé l'œuvre d'Averroès. Le fantasme végétatif d'un poète qui attend la mort de l'oracle sous l'invocation de l'exil. Marrakech, brassée de remparts lunatiques, parsemés de phobies obsidionales, de témoins aveugles sous le flanc-pesanteur, la pesanteur virile de l'Atlas, ne cesse pourtant de générer, en franges impures, par une matrice-énigme de la séduction et de la conception, confondant l'éprise et la déprise, la lettre et la voix.

C'est pour cette raison des limites compromissoires

que son âme fut conçue pour la médiation, pour l'étonnement médiateur, pour une sorte de culpabilité consommée par le silence feutré de l'ironie ou la résonance en substance désinvolte d'un rire qui fonctionne comme léthargie assumée contre toute résilience volontaire signifiant l'engagement ou l'action collective. Mais qui par bonheur n'altère pas la résilience textuelle. La résilience textuelle d'Elias Canetti fonctionne par exemple comme le fait le rire des Marrakchis, en contrepoint, mais en postulant une transformation intérieure qui le met dans la durée du silence. Le contrepoint est une organisation du silence. Mais la durée dans le silence est une symphonie, une interférence qui met le texte face à sa vocité infinie, sa vocité transcendantale faite de variabilité chronique et d'invariant idéal a-temporel.

Les Voix de Marrakech est le titre qu'Elias Canetti donne à son œuvre pour creuser et colliger ses impressions alors qu'il est de passage au Maroc. Comme l'indique aussi expressément son titre, cette œuvre donne à la rythmique sonore de la polyphonie un invariant cosmique: la transitivité. L'exotisme accuse l'apparence. Il relève les traits du transitoire en s'enlisant dans la description de l'apparence. Elias Canetti, en philosophe de l'énergie massive, déplace la vocité de l'écho frivole, insignifiant dans sa résonance, compacte tout en étant éphémère, vers la vocité qui est énergumène, transe et extase. La vocité massive, où la présence autour de la parole, la vocité autour du temps, la phonie autour de l'espace, la répétition, la litanie, le refrain, la rengaine constituent la clef de voûte d'une fécondité transitive, d'une transitivité restitutive de l'appartenance, de la présence. La polyphonie d'Elias Canetti est une


Elias Canetti

Marrakech appartient à cette universalité de la lettre qui fut sans cesse ennoblie par la négation des frontières cunéiformes pour incarner par obsession pittoresque une figure transfuge de la matrice. Comme la fascination, elle dérive. Et comme le sublime, elle se dépasse.

traduction de la présence transitive qui demeure présence de la constance dans la fugacité. La transitivité ne constitue pas un sacrilège sémantique ou discursif contre le sédentarisme identitaire, mais plutôt une certaine allomorphie de la présence qui compose en contrepoint distanciatif, en synapse relâchée, en massivité transfuge, le passage de


Juan Goytisolo

Elias Canetti, en philosophe de l'énergie massive, déplace la vocité de l'écho frivole, insignifiant dans sa résonance, compacte tout en étant éphémère, vers la vocité qui est énergumène, transe et extase.



Pavillon de la Ménara au bord du bassin à Marrakech

Photo: Mbenoist

L'espace canettien est exhibition de la durée. Il est appelé à l'être en décours mélodique nourrissant le flux de la parole par la durée impersonnelle de la litanie et de la répétition. Chez Canetti, il y a une limite impersonnelle à la vocité de l'espace. Il y a une sensibilité, une matrice adventice qui détermine la polyphonie par le chant lunatique entre la pleine et la nouvelle lune.

l'identité sur l'identité, ce qui signifie en fin de compte qu'il n'est que la trame du multiple qui organise l'appartenance. Chaque détermination est une appartenance à la multiplicité.

Sauf que, dans la détermination donnée comme uniforme, et qui par son uniformité même se trouve vouée à l'appartenance tramée par le multiple, on trouve plusieurs aspects de la pluralité: la pluralité transitive d'Elias Canetti, et celle, en concomitance, constante et médiatrice de Juan Goytisolo. Ces deux poétiques de l'espace partagent, à des degrés divers, mais non moins authentiques, un principe d'immanence à l'universel incontestable dont le seul élément de modalité qui le trace et le module et qui en détermine la spécificité est celui qui précise ou dessine son intensité, selon, bien entendu, l'esthétique de forme et de modulation qui caractérise, définit ou trans-définit chacun de nos deux écrivains. Nous allons donc avancer selon cette précision de l'intensité de la modulation dans la polyphonie d'Elia Canetti et de l'intensité des linéaments dans la polygraphie de Juan Goytisolo. Et puisque ce n'est pas la conclusion qui m'intéresse dans ce texte, ni d'ailleurs la systématisation ou la cohérence systématique, j'énonce tout de suite l'esprit et la nature de chaque dynamique, et ce, en plaçant celle d'Elias Canetti dans le contrepoint, qui étant voix et polyphonie, doit nécessairement s'inscrire dans la transition et la modulation ou le choralisme en décours de la transition: la polyphonie nomade qui stratifie la transition entre fugacité et permanence, ou permanence fugace, transitoire et fugitive: il s'agit dès lors, en raison consécutive, d'une indécision durative de la voix ou des voix. L'espace canettien est exhibition de la durée. Il est appelé à l'être en décours mélodique nourrissant le flux de la parole par la durée impersonnelle de la litanie et de la répétition. Chez Canetti, il y a une limite impersonnelle à la vocité de l'espace. Il y a une sensibilité, une matrice adventice qui détermine la polyphonie par le chant lunatique entre la pleine et la nouvelle lune. La polyphonie se détermine

récession de l'espace devant l'écho. L'espace s'y définit par son *échoïté* à la limite de la présence insaisissable, transition insaisissable, transition en décours de la transition.

A l'autre extrémité de cette dynamique, dans un sens tout à fait opposé, se situe Juan Goytisolo. La position qu'il occupe est tout à fait conforme à la mesure lettrique et graphique de l'espace. Par l'effet d'une élaboration lettrique de l'espace, il ne sera plus question de transition mais de sédentarisme, un sédentarisme conscient de la valeur racinale de la présence. Suivant la logique de la calligraphie la présence se situe à un niveau complexe du rapport entre la forme apparente et la forme nodale ou racinale de la lettre, entre les limites fixes de l'apparence et les limites mouvantes mais souterraines des racines lettriques. La calligraphie tend à traduire avant tout l'espace de l'enracinement pour traduire l'apparence en présence pléthorique de la forme. On trouve ainsi dans la calligraphie une tendance compulsive à situer dans un même niveau, un niveau palière et communicant, un niveau de Présence, la forme de l'apparence et la forme de la "racinalité", la "racinalité" comme forme absente et absentifiée par la logique de l'écriture. Juan Goytisolo est la "racinalité" multiple et médiatrice de la lettre disposée selon la logique de la nodalité: un nœud en mouvement. Juan Goytisolo se situe, hors la transition, dans une perspective topométrique de la lettre inclusive de la présence et de la présence inclusive de la lettre. Il faut préciser tout de suite qu'il s'agit là d'une inclusion montrante où la computation topométrique n'a aucune valeur mathématique ou économique. La topométrie est un prétexte pour libérer l'espace de la lettre dans la valeur esthétique de la présence, dans l'hypotypose de la présence conçue comme finalité en soi, et mise sous les auspices d'une continuité désallogarisée et démétaphorisée. Toutes les transitions qui se situent dans la tendance métaphorisante ou allégorisante de la présence font partie de l'universel impertinent dont il est question de dirimer la continuité et l'autorité. La calligraphie invente dans cette perspective la non pertinence de l'épique héraclitéen du temps, traduit par la continuité, le déliement métabolique de la signifiance. Elle invente parallèlement la non pertinence du tragique critique qui fait semblant d'être vérité de la présence sur le terrain glissant, insaisissable de la contingence poétique, mythique et symbolique. La calligraphie invente la distribution de l'espace selon les normes d'histographie propre à la lettre, selon un sédentarisme foncier dirimatoire de l'utopie temporelle proposée comme matrice unique du sens. Pour la calligraphie, la matrice unique c'est l'histographie de la lettre conjugué averbalement par la continuité immédiate à la présence. L'immédiateté ici est avant tout la négation de l'hégémonie chronique du temps. Elle est par conséquent l'apparition brutale de l'histographie de la lettre qui n'accepte d'autre conjugaison que sa nodalité confrontée à la présence.

La calligraphie invente dans cette perspective la non pertinence de l'épique héraclitéen du temps, traduit par la continuité, le déliement métabolique de la signifiance.

L'œuvre de Juan Goytisolo se prête à la lecture, la lecture qui prétend épuiser la présence, à travers la matrice calligrammatique de la présence. La présence déterminée, structurée par la forme et la mouvance de la lettre. Le choix de la lettre et de la calligraphie est décidé en premier lieu chez Juan Goytisolo par, justement, cette rhétorique de "racinalité" qui ne saurait être transitive, être support de transition sans impliquer en premier lieu la négation

L'œuvre de Juan Goytisolo se prête à la lecture, la lecture qui prétend épuiser la présence, à travers la matrice calligrammatique de la présence. La présence déterminée, structurée par la forme et la mouvance de la lettre.

La calligraphie est un dialogue constant entre la forme et sa présence, entre la forme de la présence et sa totalité, entre la totalité et la "racinalité", entre la totalité visible et la "racinalité" invisible…

La calligraphie a donc la fonction de rendre à la lettre sa trame de présence immanente occultée par la métaphysique symboliste et par toute la tutelle poétique de la "prédication impertinente".

radicale de la transition abstraite, pour son substitut le proche, à savoir la médiation. S'il y a quelque part lieu de parler de transition dans la poétique calligraphique de Juan Goytisolo, ce sera, de toute évidence, autour d'un type de transition inconforme et hérétique cédant à la logique de la présence toute faculté impertinente de l'abstraction sémantique, niant l'abstrait par le concret, un type de transition statique et nodal transcendant le devenir par la médiation présentielle et immédiate, par l'essence d'une présence *sui generis* toujours conforme à sa nodalité originelle, par la cursivité immanente à une mouvance illinéaire, mouvance qui pratique la pléthore illinéaire de l'espace.

La calligraphie est un dialogue constant entre la forme et sa présence, entre la forme de la présence et sa totalité, entre la totalité et la "racinalité", entre la totalité visible et la "racinalité" invisible… Et parce que toute lettre est en quelque sorte un arbre, une forêt en puissance, vocation optimale de la présence, la médiation s'inspire de la "racinalité", l'arbre enfoui, l'arbre tellurique, pour révéler à la lettre, à travers le dépassement de la fonction sémantique : copulative, attributive et prédicative qui stigmatise et stratifie le verbe *être*, une calligraphie *a-verbale*. Toute calligraphie a la tâche d'être et d'avoir cette beauté impure qui dé-signifie la copule, et tous les prédicats des fonctions et des relations qui se réalisent pas en fonction du nouement et de la nodalité. La calligraphie est cette négation jubilatoire des fonctions thématiques. La calligraphie a donc la fonction de rendre à la lettre sa trame de présence immanente occultée par la métaphysique symboliste et par toute la tutelle poétique de la "prédication impertinente". Et ce en pratiquant essentiellement la mystique matérielle et lignifiée du nœud. L'esthétique nodale de la calligraphie est un cep qui étouffe le silence et l'apparence…

Le mouvement est présence qui s'inscrit d'emblée avec la conviction d'être le désir ultime de l'espace dans la récurrence de la continuité au profit de la relation, autrement dit, au profit de l'universel. L'universel dans le sens de la continuité en immanence *personatique* avec la relation. Cette vision apophantique part du postulat très simple que l'universel ne pourrait être impersonnel. La philosophie de l'universel se noue et se délie par le nœud même de son nouement. La philosophie de l'universel est un nœud de continuité autour de la présence. Sa continuité est un rapport de partage par rapport à la présence. La calligraphie quand elle aborde son universel ou son nœud elle le fait à partir d'un détournement radical de la lettre du sens duratif impliqué dans la forme *substrate* du sens -le sens est la catégorie majeure de la temporalité, pour accéder à une présence plénière du nœud à la fois libre, immanemment libre, et renversé ou inversé, transcendentalement inversé et renversé. Renversé parce que l'universel de la lettre tend à s'inscrire comme présence dans une sorte de pléthore de la "racinalité". La "racinalité" devient ainsi une forme de continuité universelle de la forme dans le sens de la présence. Comme c'est le cas taxinomique dans la calligraphie, la récurrence ne définit pas un statut répétitif de la forme. Elle ne définit pas une durée de la forme, ni, à plus forte raison, une forme de la durée. Il s'agit bien au contraire d'une continuité qui transcende à des égards définitivement présentiels, présence en termes d'espace, en termes d'*espacement* du nœud universel de la continuité, qui transcende l'*impersonnel* ou l'anonymat canettien. Juan Goytisolo conjugue la présence avec

la figure calligraphique ou calligrammatique de la relation et de la continuité dans cette catégorie de l'universel qui résiste à la transition, au nomadisme impersonnel. Comme dans la calligraphie, les linéaments, les lianes racinales des lettres font leur apparition topométrique dans le sens de la spatialisation pure de la relation et de l'universel, dans le sens de la *conscription*, au lieu de la transcription qui demeure une conséquence sémantique du mot, réduction de la lettre à la voix abstraite du sens, laquelle réduction neutralise le rapport dynamique entre présence et espace. La conscription est la découverte de l'espace œuvrant pour la lettre médiée par le sédentarisme. La conscription est la possession de la présence par le corps de la lettre. Elle est possession de l'espace par ce qui reste de la forme de la lettre une fois délivrée de l'impersonnel sémantique, une fois placée dans son nœud propre et immanent. Le point qui devient tronc, branches et arbre à travers le socle des racines, rhizome invisible, désir souterrain, procession irrémissible de l'encre trempée dans le *calamus*, l'arbre trempé dans la sève, le désir n'a alors que la volonté de la lignification, sacrilège de la lumière par l'éternité appétitive de la lumière, étymologie de l'encre, puissance de résurrection…

La conscription est tout simplement la calligraphie, demeure de la lettre dans la conscience de la présence, la conscience médiée par la présence de la lettre. Le temps de la lettre est un arbre a-temporel transformant la temporalité en bourgeons morts. La transition et l'effacement sont alors impossibles. Seul le sédentarisme ou la concrétude deviennent lieu de la présence. La tendance majeure dans cet imaginaire de la lettre est alors d'exhiber la prolifération infinie de la présence. Le mouvement qui fait l'espace lignifié et *ligné* sans que l'expansion soit une abstraction quelconque de la nodalité éternelle de l'arbre, qui fait l'essence mouvante de la lettre. La lettre, désir calamisant, a besoin de se répandre en nœuds, d'où sa conscription sédentaire. D'où aussi le renversement majeur qu'opère la calligraphie: l'encre perd son

Comme dans la calligraphie, les linéaments, les lianes racinales des lettres font leur apparition topométrique dans le sens de la spatialisation pure de la relation et de l'universel, dans le sens de la conscription, au lieu de la transcription qui demeure une conséquence sémantique du mot, réduction de la lettre à la voix abstraite du sens, laquelle réduction neutralise le rapport dynamique entre présence et espace.



Vue intérieure du musée de Marrakech

Le désir du calame *fait surface et s'empare de la continuité pour y tracer la norme sédentaire de la courbe à travers la lignification de la lettre. Dans cette révolution calligraphique, il est tout à fait évident, en fait, que c'est la présence qui définit la continuité.*

Elias Canetti a saisi dans la grammaire vocale de Marrakech les tensions transitives du chœur aboutissant à une consistance d'aval où se perd le sédentarisme de l'appartenance et prédomine, en contre partie, un aval à rythmique répétitive sans aucune institutionnalisation ni de l'occurrence.

alliance et sa référence allégorique au fleuve héraclitéen. Peu importe alors la nodalité abstraite de l'encre, la nodalité encrale du temps et de toutes les abstractions qui s'ensuivent depuis la métaphore jusqu'aux mythes et symboles. Il y a là un renversement ontologique du temps et du devenir où la puissance inépuisable de la transition, la métaphysique abstraite de la continuité trouve un aspect configural de la limite: la présence liée à la totalité et la totalité liée à la présence. Le désir du *calame* fait surface et s'empare de la continuité pour y tracer la norme sédentaire de la courbe à travers la lignification de la lettre. Dans cette révolution calligraphique, il est tout à fait évident, en fait, que c'est la présence qui définit la continuité. On n'est plus dans le présent transitoire, éphémère et transitif qui gouverne la continuité par l'anticipation analeptique de la présence, sériant les absences, structurant les anachronismes, mais plutôt dans cette configuration où la continuité est don de la présence. C'est là l'apport essentiel de la calligraphie, et le sens de son sédentarisme: médiation de la présence et de la continuité en concomitance arborescente. La calligraphie neutralise les entités encrales de l'absence qui sont les entités anachroniques de la présence.

Elias Canetti a saisi dans la grammaire vocale de Marrakech les tensions transitives du chœur aboutissant à une consistance d'aval où se perd le sédentarisme de l'appartenance et prédomine, en contre partie, un aval à rythmique répétitive sans aucune institutionnalisation ni de l'occurrence, ni, et c'est plus fertile à son propre imaginaire littéraire et philosophique de la conscience dynamique sous le titre de la massification ou de la sociation transindividuelle, de la récurrence. La transition suppose toujours une "*procurrence*", c'est-à-dire premièrement un mouvement vers l'avant, guidé, ou plutôt orienté, par la présence dans le transitif, et deuxièmement, une répétition en avant, une répétition transitive…

L'universalité est la spécificité irréfutable de la culture de Marrakech. Ce trait spécifique de l'universalité n'en est pas seulement la définition - en sachant que la définition particulière ou particularisante dans ce contexte de l'universel est en fait une entamure mortelle dans l'identité, mais la conscience adonnée à sa propre vérité, la vérité du cosmopolitisme indéchiffrable, la vérité de toute l'histoire comme la vérité quotidienne de chaque regard enveloppant les contours d'un objet ou les délinéaments d'un sujet, de chaque figure inscrite dans le mot ou sur une toile, du mouvement imbu de l'intimité, comme celui de Juan Goytisolo, conjuguant le temps et l'espace avec une sorte de calligraphie immédiate, et surtout déclarée à sa conscience effective, ce qui la rend pleinement médiate à la calligrammacité autonome et totale issue de la diachronie *spatiale* entre la conscience racinale, invisible, de la lettre et de la conscience visible du calame. La finalité est d'embrasser dans une totalité hautement universelle l'essence même de la présence lyrique, de révéler dans les limites universelles de la lettre et, en même temps, dans son auto-matriciation infinie la continuité lyrique du chaos et l'héroïsme épique du désordre, c'est-à-dire que la finalité rectrice de la calligraphie est de cultiver la rupture infinie avec le sens. A ce titre, une calligraphie radicale ne saurait être pseudo-calligraphie, mais plutôt une auto-matriciation de la lettre en termes de proscription du sens, en termes de conscription systématique de la pseudo-sémantisation. Toute présence



Maroc - Casbah de Ouarzazate

Photo: Gregory Rohart

calligraphique est une présence descriptive et prescriptive d'un pseudo-sémantisme, le sémantisme dit par la présence de la lettre dans le néant du sens.

Pour lire une calligraphie dans la conscience pure de son autonomie figurale qui met les racines de la lettre sur la plate-forme dynamique à la fois de la figurabilité architectonique et du sédentarisme intérieur, il est nécessaire d'inventer une sorte d'arborescence où se crée d'une manière racinale la figure transfuge de la lettre. Dans cette perspective, la présence et la "*racinalité*" seraient la neutralisation ou la réduction à la fixité, à la stagnation, par la figure ou la consistance calligraphique, l'histogénie hybride du sens. L'esthétique de la transitivité est à ce titre l'incomplétude de la présence. L'esthétique de la présence doit mener à la plénitude de la "racinalité" exposée à la forme géométrique de l'espace, de l'espace dans la *grammatité* de la lettre. La *gramma* qui me concerne ici relève de la dynamique étymologique du trait et de la ligne investis par l'espace intérieur et profond de la lettre: la "racinalité". Il est temps de préciser en fait que la "racinalité" n'est en soi qu'un présupposé imaginal de la forme esthétique de la lettre tenue prisonnière, réduite au silence par la forme instrumentale de l'écriture. La "racinalité" est la fusion traduite par la présence entre l'imago illusoire, illusoirement massif, figé dans la présence pondérable, parce que statique, et le sub-imago sous-jacent fertilisé et dynamisé par un désir de naître, un désir de prendre forme, un désir d'expansion, un désir de linéaments, somme toute, qui traduit l'aptitude polymorphe de la lettre dans une sorte de présence volatile et impondérable. La calligraphie par l'épanchement tient la lettre dans une éternité larvaire entre la forme et l'informe, l'éternité impondérable de l'entre-deux, de l'*in-ter-férence*, de l'inférence intermédiaire entre le statique

Pour lire une calligraphie dans la conscience pure de son autonomie figurale qui met les racines de la lettre sur la plate-forme dynamique à la fois de la figurabilité architectonique et du sédentarisme intérieur, il est nécessaire d'inventer une sorte d'arborescence où se crée d'une manière racinale la figure transfuge de la lettre.

et le dynamique, entre le sédentarisme et le nomadisme.

C'est cet aspect de négativité, légère dans la forme et pesante, lancinante dans l'informe qui fascine la calligraphie, c'est ce désir sédentaire de l'informe qui fascine en même temps le désir de Juan Goytisolo, le poussant à choisir la demeure racinale de la lettre plus que la voix, la polygraphie *callistique* sédentaire plus que la polyphonie nomade. La beauté cursive postulée éternellement à une beauté matrice dés-angulaire qui fait macérer la présence transitive et la présence éphémère - l'éphémère est d'abord ce qui est suffisant et statique, dans la présence médiatrice fait l'essentiel de cette imagination de la lettre que nous révèle la beauté calligrammatique de l'œuvre de Juan Goytisolo. Cette fusion qui assure à la fois le nomadisme et le sédentarisme de la lettre fait de la calligraphie un art de destruction de la lettre scripturaire pure et du verbe-copule conçus comme imago fini et fixe. Elle assure la médiation subimagale illimitée et éternelle de l'évolution hors toute contrainte chronique du sens. Elle assure la forme pure entamée, contaminée par la plénitude médiate sans sens, par la médiation plénière dé-signifiée.

Dans la calligraphie, l'histogénie de la lettre remplace l'histogénie du sens par la *grammatité* auto-suffisante de la forme et de la figure, vue de sa profondeur vidée du sens, de sa génération uniquement figurale. A l'origine de la calligraphie, il y a la viduité libertaire de la forme, autrement dit, il y a la plénitude de l'informe. Toutes les structures de transfigurations *méta-phoriques* se trouvent alors déracinées et destituées en faveur d'une grammatité qui conjugue la lettre par le sens du vide. La *grammatité* n'est nullement à comprendre en relation avec une quelconque grammaire de la forme linéaire, ni, à plus forte raison, celle d'une signification-matrice à la fois linéante et contenante, linéairement contenante, régie séculairement par l'infini de la contiguïté et de l'exiguïté, par cette raison a priori suffisante que le sens n'a pas d'espace matériel, que le sens est par essence un méta-espace ou une profondeur univoque, une profondeur sans forme, une profondeur univoquement spatiale, une profondeur uniformément spatiale ou spatialement uniforme. Faisant ainsi de la tentation arborescente de la lettre toute une conscience de l'enracinement et de la "racinalité" biffés avant par l'économie formelle de l'écriture sémantique. La calligraphie est en premier lieu un éclatement *somatique* de la "racinalité" de la lettre. Cet éclatement somatique de la lettre réinstaure l'équilibre entre l'apparence figée et la "racinalité" mouvante. L'équilibre est la constitution d'une plénitude négatrice de toute hiérarchisation de la présence. La calligraphie est un nivellement de la présence sous forme de révélation minutieuse des courbes infimes du détail. Et la *grammatité*, une reconstitution généalogique et génétique des tissus fractaux de la lettre, séculairement réduits au silence souterrain, et *racinalement* invisible pour la linéarité logistique du sens.

Pour une calligraphie qui n'est pas aussi radicale, qui n'est pas sa propre essence grammatique, on pourrait parler sans doute d'un ordre esthétique où la logistique du sens, autant que sa philologie et sa rhétorique, figurent épuisées de strates secondaires, d'une secondarité simplifiée et *simplistique* comme l'illisibilité qui lui donne forme…

La calligraphie étant une version révélatrice de la présence plénière, révélation qui se désiste de la diachronie abstraire pour être un rythme pure au

La calligraphie est en premier lieu un éclatement somatique de la "racinalité" de la lettre. Cet éclatement somatique de la lettre réinstaure l'équilibre entre l'apparence figée et la "racinalité" mouvante.

Juan Goytisolo est cet écrivain de l'inter-monde, de l'entre-deux, de l'inter-discours où la tragédie ancestrale du corps et de l'âme, la tragédie occidentale du concret et de l'abstrait se découvre enfin un tissu et une textualité de médiation où triomphe la lettre humorale sur la lettre charnelle.

sens formelle de la présence, la présence auto-suffisante, est destinée à quêter son incarnation par les racines et l'enracinement dévoilé à la surface, par le sédentarisme profond de la présence qui dissout l'occultation des nœuds et de la nodalité. Cette dialectique est passible de donner à l'unité de la perception et de la figuration une synthèse a-syntonique entre la forme et la profondeur, c'est-à-dire qui équilibre par le vide du sens et le sens du vide, la forme formelle et la forme vitale de la lettre, et ainsi la prolonge dans la génération esthétique pure de sa propre profondeur. A ce titre, n'est-il pas quasiment une évidence de synthèse de dire que la calligraphie n'est rien d'autre que la traduction suprême d'une profondeur spatiale entamée par le vide que laisse la négation de la structure profonde du sens, d'une profondeur dans la durée de l'espace autour d'une lettre, d'un mot et d'une expression... il y a dans ce conflit deux majorations: la majoration de la forme et celle de la profondeur, je ne dis pas le sens, puisque le conflit est l'unique formalisme esthétique de la forme. Dans la calligraphie, la forme est une négation de sens. Le sens se dénature sous l'outrage narcissique de la forme. Dans la calligraphie il n'y a que l'absolu narcissique du complexe, le complexe de la forme et la forme du complexe...

Juan Goytisolo est cet écrivain de l'inter-monde, de l'entre-deux, de l'inter-discours où la tragédie ancestrale du corps et de l'âme, la tragédie occidentale du concret et de l'abstrait se découvre enfin un tissu et une textualité de médiation où triomphe la lettre humorale sur la lettre charnelle. Un silence philologique, une parole calligrammatique, nouant au sein de la genèse impossible le mot et la matrice, la matrice et l'imagination, l'imagination et le rêve, le rêve et la réalité ou le rêve et l'anti-rêve. Ainsi, la rencontre et l'ouverture, l'universalité et la cosmogonie, l'identité et l'altérité deviennent le genre absolu du verbe, c'est-à-dire une antilogie dynamique de toute genèse identitaire…

A l'opposé du passage abstrait d'Elias Canetti, ce passage de la trace qui transitive la présence dans une sorte de vocité transcendante de la lettre, de la lettre iconique ou calligraphique, s'érige le passage ponctuel de Juan Goytisolo, un passage charnel dans la sève de la lettre, médiant de configurations inflexes, et par conséquent infinies, l'arbre cosmogonique, l'arbre histographique et histogénique de la lettre. Marrakech devient ainsi une sève universelle qui irrigue la lettre par et au-delà de ces spécificités internes et propres. ■

** Cet article est publié pour la première fois et en exclusivité par la Revue de Téhéran.*



Commerce à Marrakech

La situation sociopolitique de l'Iran lors du premier mandat du président Mohammad Khâtami (1997-2001)*

(2ème partie)

Dr. Amir ACHOFTEH TEHRANI

Le 23 mai 1997 peut être considéré comme un tournant marquant une transition non négligeable dans l'histoire politique de l'Iran, bien qu'elle semble aujourd'hui avoir été quelque peu oubliée. Comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cette étude, les résultats de ces élections ont surpris et fait l'objet d'études de nombreux analystes politiques iraniens ainsi que de leurs confrères étrangers. Il faut cependant noter que ce phénomène est le fruit d'évolutions profondes ayant affecté la société iranienne au cours des dernières décennies. On peut ainsi relever trois facteurs essentiels ayant émergé une vingtaine d'années après la révolution islamique en Iran: l'évolution de certaines couches et forces sociales relativement plus mêlées à la politique, les modifications assez récentes dans la structure de la société iranienne, et enfin l'évolution démographique ainsi que l'émergence d'une nouvelle génération (1978-1996) ayant massivement participé à l'élection.

Les prémisses de la modernisation

La participation active des acteurs sociaux, appartenant à la nouvelle classe moyenne, à l'organisation de mouvements sociaux comme la révolution de 1979, témoigne des défauts de la théorie de la modernisation. On réfute aussi la théorie de l'effondrement de l'Etat[1], car au moment de la révolution islamique, l'Etat iranien ne souffrait d'aucune crise financière ou fiscale. En d'autres termes, le régime du Shâh n'était affaibli par aucun conflit; et l'armée impériale était intacte.

En outre, à l'époque de la révolution iranienne, la théorie marxiste ne pouvait pas être appliquée en ce qu'elle n'était pas adaptée à l'analyse des causes principales: politiques et culturelles. L'ouverture de l'Iran au monde occidental a eu d'importantes conséquences politiques, sociales, économiques et démographiques. L'une des conséquences de cette ouverture fut l'émergence des premiers noyaux de la nouvelle classe moyenne qui, depuis sa genèse, a été conditionnée par ses rapports avec l'Occident. Tout au long du XIXe siècle, elle réagit à la manière dont les pouvoirs occidentaux appliquaient leurs politiques en Iran. Les auteurs de cette politique étaient fascinés par la modernité occidentale et ses modèles politiques. Les membres de la nouvelle classe moyenne, dont certains appartiennent à l'aristocratie du XIXe siècle, tentèrent dès lors de restreindre le pouvoir sans partage du roi

ainsi que la présence anglaise et russe.[3]

Aspects culturels et religieux: l'exemple de l'évolution des minorités religieuses

Les minorités non musulmanes étaient, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, établies dans leurs régions historiques, mais aussi sur l'ensemble du pays: zoroastriens près de Yazd et Kermân, chrétiens chaldéens au Kurdistan et dans la région d'Oroumieh, Arméniens en Azerbaïdjan et à Ispahan, Juifs à Hamadân, Kermânshâh, Kâshân, ou Shirâz. Aujourd'hui, la moitié de cette population est rassemblée à Téhéran, qui est la seule ville où les diverses communautés ont conservé une certaine dynamique. Ailleurs, quelques centaines ou un millier de personnes ne peuvent que maintenir la nostalgie et les traditions. Cette concentration géographique s'est accompagnée, dans la même période, d'un affaiblissement en raison de leur assimilation à la majorité musulmane, de la perte des identités communautaires, et surtout de l'émigration vers l'étranger. La communauté zoroastrienne, dont la religion était celle de l'Iran antique préislamique, est traditionnellement implantée dans les zones rurales et villes proches de Kermân et surtout de Yazd où se trouvent les temples du feu (*âtashkadeh*) les plus sacrés. Cette population est moins concentrée à Téhéran (23%) que les autres minorités et vit dans l'Iran tout entier, en forte symbiose avec la population musulmane: on compte autant de zoroastriens à Mashhad qu'à Yazd. Contrairement aux autres minorités religieuses, celle des zoroastriens est stable. Les relations avec les parsis de Bombay qui ont quitté la Perse au XVIIIe siècle restent toujours actives, mais n'alimentent pas un fort courant d'émigration.[3]

La communauté juive d'Iran est également très ancienne puisqu'elle existait déjà avant l'arrivée des Juifs délivrés de Babylone, qui ont suivi Cyrus vers la Perse au lieu d'aller en Palestine. La création de l'Etat d'Israël a porté un coup fatal à cette communauté particulièrement active, qui avait jadis son propre dialecte judéo-persan. Le

L'ouverture de l'Iran au monde occidental a eu d'importantes conséquences politiques, sociales, économiques et démographiques. L'une des conséquences de cette ouverture fut l'émergence des premiers noyaux de la nouvelle classe moyenne qui, depuis sa genèse, a été conditionnée par ses rapports avec l'Occident.



La communauté zoroastre d'Iran participant à l'éléction présidentielle en 1997

*La communauté zoroastrienne, dont la religion était celle de l'Iran antique préislamique, est traditionnellement implantée dans les zones rurales et villes proches de Kermân et surtout de Yazd où se trouvent les temples du feu (*âtashkadeh*) les plus sacrés.*

départ massif des jeunes et de familles entières, dans les années 1950, a brisé toute possibilité de renouvellement de cette population, aujourd'hui très peu nombreuse, encore présente à Ispahan et surtout à Shirâz (22% de la communauté), mais qui a préféré se regrouper à Téhéran ou vivent 64% des juifs d'Iran. La Révolution islamique a provoqué, dès 1979, une nouvelle vague de départs qui met en cause l'existence même de cette minorité.

Un constat analogue peut être fait pour la communauté chrétienne des assyro-chaldéens (catholiques de rite oriental), qui ne sont plus guère que 15 000, en particulier dans la région d'Oroumieh, ou il reste quelques villages chrétiens, et surtout à Téhéran. Ils ne parlent quasiment plus leur langue, dérivée de l'araméen. Cette petite communauté a été brièvement bouleversée pendant la guerre Irak-Iran par l'afflux de nombreux réfugiés chaldéens irakiens qui sont ensuite partis vers l'Australie, l'Amérique du Nord et la France, ouvrant la voie aux chaldéens iraniens, dont la communauté survit avec peine.

Les Arméniens forment par contre une minorité religieuse plus active et plus nombreuse, dont une partie est arrivée en Iran au début du siècle, fuyant les massacres de Turquie puis la Révolution soviétique. Ils sont établis à Tabriz, à Ispahan où ils avaient été déportés au XVIe siècle, et bien sûr à Téhéran. La diaspora a permis à de nombreux arméniens de quitter l'Iran après la Révolution islamique et la guerre, mais l'ouverture de la frontière avec la nouvelle république d'Arménie n'a guère favorisé les migrations, tout au plus le commerce. Au total, les trois quarts des chrétiens d'Iran vivent à Téhéran, 9% à Ispahan et 7% à Oroumieh. Dans la plupart des grandes villes du pays vivent également de petites communautés de protestants et de catholiques latins fondées au siècle denier, ainsi que quelques dizaines de familles chrétiennes assyro-chaldéennes ou arméniennes venues là dans le cadre de migrations économiques ou professionnelles.[4]

La mise en place de discours émancipateurs contre l'influence des puissances occidentales

Suivant la constatation d'Ervand Abrâhamiân, un aperçu de ses ouvrages montre que tout au long de son activité politique et religieuse, l'Ayatollah Khomeiny s'est toujours accordé avec la tradition chiite de protection de la propriété privée légitimement acquise par l'islam.[5] Dans son premier ouvrage intitulé *Kashf ol-Asrâr* (Le dévoilement des secrets) rédigé sous Rezâ Shâh (1925-1941) dans lequel Khomeiny dénonça le mythe du modernisme, qui selon lui, était calqué sur l'Occident et imposé par la dictature de Rezâ Shâh, il a affirmé que l'islam protégeait la propriété privée.[6] De plus, il y prit la défense des *bâzâris*, demanda au gouvernement d'assister les commerçants en faillite et se déclara contre la taxation par le gouvernement des activités des commerçants impliqués dans l'importation et l'exportation des marchandises.[7] De même, dans son livre *Velâyat-e Faqih*, l'Ayatollah Khomeiny a réitéré la protection de la propriété privée par l'islam et par les lois islamiques. Il a affirmé que le gouvernement islamique, contrairement aux gouvernements dictatoriaux, n'admettait pas la confiscation des biens de la population, et que même le Prophète et

Les Arméniens forment par contre une minorité religieuse plus active et plus nombreuse, dont une partie est arrivée en Iran au début du siècle, fuyant les massacres de Turquie puis la Révolution soviétique. Ils sont établis à Tabriz, à Ispahan où ils avaient été déportés au XVIe siècle, et bien sûr à Téhéran.

La communauté juive d'Iran est très ancienne puisqu'elle existait déjà avant l'arrivée des Juifs délivrés de Babylone, qui ont suivi Cyrus vers la Perse au lieu d'aller en Palestine.

l'Imam 'Ali n'avaient pas été autorisés par l'islam à s'approprier les biens et la vie des gens.[8] La protection de la propriété privée et la limitation de l'intervention de l'Etat dans les affaires économiques, prônées par Khomeiny, étaient également partagées par la majorité du clergé dont l'Ayatollah Beheshti (le premier chef du pouvoir judiciaire tué en 1981 lors d'un attentat à la bombe).

Des bouleversements idéologiques, démographiques et géographiques sans précédents

L'un des aspects fondamentaux de ces changements consiste dans le fait qu'aujourd'hui, 28% de la population iranienne ont de 14 à 29 ans. Un autre aspect de l'évolution fondamentale en Iran se trouve dans la composition culturelle de la société, après la chute du régime du Shâh, par la diffusion des valeurs islamiques, surtout dans les écoles et les universités. En outre, il faut citer l'évolution issue du développement du réseau de communication à l'intérieur du pays, qui a entraîné une liaison directe et rapide entre les villes et les villages; prélude au développement des services médicaux, du réseau d'eau potable, d'électricité, du téléphone, du réseau routier, etc., dans les villages. Enfin, nous pouvons également évoquer l'augmentation sans précédent de la population urbaine ainsi que l'apparition d'une vaste classe moyenne très vaste dans tout le pays. Vingt ans après la révolution de 1979, une nouvelle génération d'élites spirituelles et politiques est entrée en scène pour jouer un rôle considérable dans les évolutions sociales.

A côté de l'évolution démographique et sociale, la nouvelle génération iranienne jette un nouveau regard sur son univers et cherche son avenir dans les valeurs modernes; elle demande une vie plus aisée avec plus de confort.

L'essor sans précédant des publications

Selon les statistiques et les documents du ministère iranien de la Culture et de l'Orientation Islamique, on constate un grand progrès sur le plan du tirage des publications (livres et presse) au cours de deux décennies.

Suivant les rapports de l'Etablissement Iranien des Expositions Culturelles, en 1971, quelques 1961 livres avaient été publiés en Iran. En 1976, 1689 livres avaient été publiés, dont 267 traduits des langues étrangères, 1378 livres écrits par les auteurs iraniens. En 1986, la publication des livres accusait le chiffre de 3812.[9] L'augmentation des titres de presse est également notable.

L'évolution issue du développement du réseau de communication à l'intérieur du pays, a entraîné une liaison directe et rapide entre les villes et les villages; prélude au développement des services médicaux, du réseau d'eau potable, d'électricité, du téléphone, du réseau routier, etc., dans les villages.

Vingt ans après la révolution de 1979, une nouvelle génération d'élites spirituelles et politiques est entrée en scène pour jouer un rôle considérable dans les évolutions sociales.

Evolution du nombre de titres publiés par la presse iranienne (1971-1996)

Publications	1971	1976	1986	1996
Quotidien	28	17	17	25
Hebdomadaire	111	36	57	185
Trimestriel	64	12	106	359
Mensuel		17	140	266
Total	203	82	320	835

Evolution des médias iraniens

	1977	1994	Croissance absolue
Publications	240	1000	462,5
Livres	2800	1600	572
Livres disponibles dans les bibliothèques	1 600 000	5 784 000	361,5
Films	49	56	114,2
Bibliothèques publiques	360	670	186
Production audiovisuelle (en heures)	18 800	166 125	883

Après l'élection de M. Khâtami, la liberté de parole, tout comme le nombre de publications se sont grandement accrus, parmi lesquels un nombre important de journaux et de revues. Le tirage de quotidiens libéraux a parfois atteint des centaines de milliers d'exemplaires, bien loin devant les quotidiens conservateurs.

Après l'élection de M. Khâtami, la liberté de parole, tout comme le nombre de publications se sont grandement accrus, parmi lesquels un nombre important de journaux et de revues. Le tirage de quotidiens libéraux a parfois atteint des centaines de milliers d'exemplaires, bien loin devant les quotidiens conservateurs. On peut citer, par exemple, *Arash* (quelques milliers d'exemplaires vendus en Europe et aux Etats-Unis), *Naqd* (Critique), *Jâm'eh- ye sâlem* (La société saine) (interdit de publication en 1998), *Râh-e no* (La voie nouvelle), *Irân-e fardâ* (L'Iran de demain), *Goftégou* (Dialogue), *Farhang-e towse'eh* (Culture du développement), *Doniyâ-ye sokhan* (Le monde de la parole), etc. Des revues spécialisées dans des domaines techniques comme l'agriculture (*Sonboleh*) ou les transports (*San'at-e haml o naghl*) ont également vu le jour.

De façon générale, la presse réformatrice a joué un rôle déterminant dans la victoire des candidats modérés. A Téhéran, une dizaine de quotidiens modérés ont présenté leur propre liste, dont certains candidats faisaient en même temps partie de celle de la coalition des 18 partis réformateurs appelée la "Coalition du 2 Khordâd [1376]" (23 mai 1997, date de l'élection de Mohammad Khâtami). La campagne électorale s'est ainsi en partie déroulée à travers les journaux qui publiaient quotidiennement la liste des candidats, et a contribué à l'élection des 26 premiers élus réformateurs. Au second tour, l'absence des journaux réformateurs, fermés par la justice, n'a pas empêché les électeurs de confirmer le vote du premier tour.[10]

Les grands mass media officiels tels que la radio et la télévision, ainsi qu'une partie de la presse nationale, sans oublier les tribunes de prédication de la prière du vendredi ont concentré leurs efforts au service de l'adversaire de M. Khâtami, cependant, cette grande mobilisation médiatique n'a eu aucun effet positif pour son adversaire.

Les grands mass media officiels tels que la radio et la télévision, ainsi qu'une partie de la presse nationale, sans oublier les tribunes de prédication de la prière du vendredi ont concentré leurs efforts au service de l'adversaire de M. Khâtami, cependant, cette grande mobilisation médiatique n'a eu aucun effet positif pour son adversaire.

Le rôle de la jeunesse

La jeunesse iranienne, "capital" de la République islamique, a vécu une vie très différente de celle de ses parents. Pendant la première décennie de la révolution et durant la guerre, mais aussi dans la décennie suivante et même après l'arrivée au pouvoir du président Khâtami, aussi bien les jeunes que les femmes ont été la cible principale des intégristes. Toutefois, ce qui sépare les jeunes des années 1990 de ceux des années 1980 est leur expérience de la Révolution islamique et des tensions engendrées. Ces deux groupes ont vécu dans deux mondes

à part et ont développé des sensibilités très différentes. Finalement, ni les uns ni les autres ne sont sorti indemnes de vingt-sept[11] ans de révolution. Aucun n'a eu une jeunesse "normale" et pleinement vécue. Tous ont expérimenté des situations peu communes: les jeunes des années 1980 ont grandi dans les années post-révolutionnaires et pendant la guerre. Ils y ont en partie, surtout parmi les couches populaires, participé et marqué la société du sceau de "jeune martyr". Au début de la guerre, Khomeiny avait lancé l'idée d'une armée de 20 millions de soldats. Cette armée, avant d'être une armée dans le sens classique du terme, devait être une armée islamique, idéologisée et grande défenseuse des valeurs islamiques.[12] Nous pensons cependant qu'aujourd'hui, la nouvelle génération iranienne cherche maintenant une nouvelle identité, l'événement du 23 mai 1997 reflétant particulièrement cette aspiration.

Durant la Révolution islamique, il régnait dans l'espace social de la société iranienne et la conscience collective une sorte d'imaginaire fortement imprégnée de l'islam. Cette conscience collective avait construit l'infrastructure de l'espace des valeurs déterminées avant tout par les principes islamiques. En général, l'islam traditionnel orientait donc le comportement social du peuple. Paul Ricœur a longuement évoqué la conscience collective comme un "texte". Ce "texte" est perpétuellement transformé par les événements sociaux, politiques et économiques qui se succèdent sans interruption.[13]

Durant de ces 26 dernières années, c'est-à-dire après la victoire de la révolution en Iran, il faudrait insister sur la création d'un espace permettant l'expression de ces nouvelles valeurs. Nous soutenons donc que "l'imaginaire" de la société iranienne a été influencé par l'événement du 23 mai 1997, mais reste cependant marqué par la permanence de certaines valeurs de la révolution islamique de 1979. ■

Durant la Révolution islamique, il régnait dans l'espace social de la société iranienne et la conscience collective une sorte d'imaginaire fortement imprégnée de l'islam. Cette conscience collective avait construit l'infrastructure de l'espace des valeurs déterminées avant tout par les principes islamiques.

Les jeunes des années 1980 ont grandi dans les années post-révolutionnaires et pendant la guerre. Ils y ont en partie, surtout parmi les couches populaires, participé et marqué la société du sceau de "jeune martyr".



M. Khâtami au milieu d'enfants défavorisés suivant des cours organisés par le Croissant Rouge et la Croix Rouge, 2004

* Cette étude s'inscrit dans la cadre d'une recherche post-doctorale de sociologie politique menée à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) sous la direction de M. Guy Chaussinaud Nogaret.
1. Théorie lancée par Theda Skoepol
2. Kian-Thiébaut, Azadeh, *Secularization of Iran, A doomed failure*, Diffusion Peeters, p.261.
3. Bernard Hourcade, *Atlas d'Iran*, p.76.
4. Ibid, p.78.
5. Ervand Abrâhamiân, *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1993.
6. *Kashf-ol-Asrâr*, Téhéran, 1943, pp.181-182. Cité par Abrahamian. Ibid.
7. *Kashf-ol-Asrâr*, p.259. Ibid
8. Ayatollah Rouhollah Komeyni, *Velâyat-e Faqih: Hokoumat-e Eslâmi*, Téhéran, 1978, p.52.
9. Source: rapports publiés par l'Etablissement des Expositions culturelles d'Iran.
10. Azadeh Kian-Thiébau, *Les Cahiers de l'Orient*, 2000, p.27.
11. 2006-1979=27
12. Ibid, p.113
13.Ricœur, Paul, *From text to Action: Essays in Hermeneutics*, North Western University Press, Illinois, USA., 1991.

Bibliographie

- Dean, Javis, *Political Behavior*, Oxford University Press, 1974.
- Evans, Geoffrey, *The End of Class Politics* (*class voting in comparative context*), Oxford University Press, Printed in Great Britain, 1999.
- Faroughy, Ahmad, *L'Iran contre le Shah*, Jean-Claude Simoïn. 1979.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Press, 1989.
- Hourcade, Bernard et Khosrokhavar, Farhad, "La Bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", *Tiers Monde* XXX1, 124, 1990 pp.877-898.
- Kapuscinski, Ryszard, *Le shah ou la démesure du pouvoir*, Flammarion, 1986.
- Khosrokhavar, Farhad, *L'utopie sacrifiée, Sociologie de la révolution iranienne*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.
- Nahavandi, Houchang, *Iran, Deux rêves brisés*, Albin Michel, 1981.
- Nahavandi, Houchang, *Anatomie d'une révolution*, Segep, 1983.
- Rafipour, Faramarz, *Développement et contraste* (*Tossé-é va Tazad*), Téhéran, 1998 (1376).
- Taheri Amir, "Islam et Démocratie: un pari impossible?", pp.69-80, in *Politique Internationale*, No.100, 2003.

La poésie lyrique persane

Mahnaz REZAÏ

Chez les Grecs, un poème lyrique était un poème court chanté et accompagné par la lyre. Le lyrisme se rattache donc à la "lyre", instrument de musique utilisé pour accompagner le poète et souvent associé à la création poétique; d'où cette appellation du "lyrique" (du grec *lura* = lyre, *lyre* en français et en anglais, *ghanâ* en persan). En général, il s'agit de poèmes où le poète exprime ses sentiments personnels.

Dans la littérature française, on peut caractériser le lyrisme moderne en disant qu'il est une poésie du chant et surtout une poésie de l'émotion. La poésie lyrique persane a presque les mêmes caractéristiques que la poésie lyrique française. Le poète persan y évoque ses vœux, échecs, souffrances, confidences et supplications amoureuses. Il y exprime ses sentiments sur sa bien-aimée, sa famille, sa patrie, ses amis, Dieu, la nature, les animaux même.

Généralement, dans la plupart des régions du monde, les poèmes exprimant des sentiments amoureux se chantaient et étaient accompagnés musicalement par les troubadours en Europe, les *ashigh* et les *khonyâgars* (ménestrels) en Iran, les villageois et les bergers.

Dans la littérature persane, le lyrisme se traduit par "*ghanâyi*", mot d'origine arabe, étant donné que ces derniers utilisaient ce mot pour les poèmes abordant le thème de l'amour ou qui se lisaient dans certaines fêtes; cependant, son équivalent persan pourrait être le *ghazal*. Il faut préciser que dans la littérature française, le poème lyrique se dit d'un poème court où le poète n'exprime que ses sentiments personnels. Par conséquent, l'élégie fait partie de la littérature lyrique. Dans la poésie lyrique française, seul le poète, le *je*, s'exprime dans un temps qui est toujours le présent alors que dans la poésie lyrique persane, le *je* peut faire référence au poète lui-même ou bien à toute autre personne. Malgré ce qui apparaît au premier regard, il arrive que le poète n'y révèle pas son moi profond. Il ne faut donc pas confondre le personnage du poème lyrique avec le poète lui-même.

La littérature lyrique persane comprend l'élégie, l'invocation, la plainte ainsi que les textes à tonalité mystique et se compose dans les formes *masnavi*, *robâi*, *dobeiti*, *ghasideh* et *ghazal*, cette dernière étant la forme la plus importante et la plus fréquente. Le ghazal fait en général intervenir deux personnages, la bien-aimée et l'amoureux.

En général, la poésie lyrique est avant tout définie comme une poésie des sentiments et de l'amour. Selon les spécialistes, l'origine de la poésie lyrique en Iran remonte à l'époque où la femme occupait une place centrale dans une société iranienne encore majoritairement tribale, ou occupant un rôle important dans la gestion des activités agricoles. La poésie de cette époque était ainsi consacrée à l'exaltation de ces femmes, dont les éloges favorisèrent l'émergence d'une littérature lyrique aux accents parfois épiques.



Shirine et Farhâd, artiste inconnu, Six masnavis, *XVIe siècle, Palais du Golestân.*

Photos: livre de *Negârgari*

Dans la littérature lyrique-mystique, nous avons un Bien-aimé symbolique et inaccessible. Le poète évoque sa beauté ainsi que son ardent désir de se rapprocher de lui de plus en plus. Ce Bien-aimé, les mystiques l'appelle Dieu.

C'est cependant après la diffusion de l'islam et le développement de la vie urbaine que le *ghanâ* et le *ghazal* se développèrent. La littérature épique est ainsi née à une époque où l'homme menait une vie tribale et collective, et où l'expression des sentiments issus de la solitude n'existait pas, tandis que la littérature lyrique s'est affirmée à l'époque du développement de la vie urbaine éloignant l'homme de la nature, et de l'individualisme. Le poète part donc désormais à la recherche du monde idéal du passé. Il faut noter que selon la plupart des chercheurs, l'origine des poèmes lyriques iraniens se trouve également dans la littérature folklorique, qui compte beaucoup de poèmes d'amour.

La littérature mystique fait également partie de la littérature lyrique. Selon les chercheurs occidentaux, les poésies lyriques grecque, hébraïque et égyptienne trouvent leurs origines dans les chansons et les cérémonies religieuses. Le Cantique des Cantiques en constitue un bon exemple, de par sa dimension à la fois religieuse et amoureuse.

Dans l'épopée ou dans les anciennes formes poétiques, par exemple dans le *ghasideh*, le poète n'exprime pas de sentiments intimes. Mais on peut y trouver la description de la beauté féminine, des femmes-déesses (*izadbânou*) ou les femmes régnant sur la société, qui sont très proches de la poésie lyrique amoureuse.

Néanmoins, la poésie lyrique dans le sens de la "poésie de sentiments" se contente, en général, de décrire la nature ou d'évoquer le passé. Le poète regrette les jours heureux du passé et compose des chants funèbres en souvenir des morts. Il ne faut pas pour autant penser que la poésie lyrique de sentiment exalte toujours des sentiments douloureux et les déchirements intérieurs du poète: ainsi, la description de la nature par un langage gai et très riche constitue également l'un des motifs de ce genre poétique.

Les poèmes lyriques plus longs racontant une véritable histoire sont qualifiés de "*ghanâyi-dâstâni*" ou "récits lyriques" tels que *Veisse va Râmine*, *Leili va Madjnoun*, *Khosrow va Shirine*. Ces histoires expriment avant tout les sentiments des amoureux, la joie de l'union, la douleur de leur séparation difficile, et décrit la beauté de l'aimée. Certaines parties sont également

consacrées à la description de la beauté de la nature. A l'inverse des récits épiques dans lesquels le poète essaie de ne pas révéler ses propres sentiments, la poésie lyrique lui permet d'exprimer ses vœux et désirs à certains moments de l'histoire. Ainsi, en parlant de la beauté de Shirine dans *Khosrow va Shirine*, Nezâmi aurait été inspiré par la beauté de sa propre femme, Afâgh.

L'amour dans la poésie lyrique persane est de trois types: l'amour terrestre, (avec une bien-aimée terrestre, comme les *ghazals* amoureux de Sa'adi), l'amour céleste (dans la plupart des *masnavis* de Mowlânâ), un amour à la fois terrestre et céleste (les *ghazals* de Hâfez).

La femme admirée dans la poésie lyrique revêt le plus souvent l'apparence d'une femme-déesse. Par conséquent, pour décrire leurs attributs magiques, célestes et mythiques, le langage poétique a recourt à toutes sortes de métaphores et d'images. Ainsi dans le lyrisme, comme dans l'épopée, l'hyperbole est l'une des figures de style très présentes dans le poème. Près de quatre-vingt deux vers écrits dans une langue hyperbolique sont consacrés à la description de la beauté de Shirine par Nezâmi.

Dans la littérature lyrique-mystique, nous avons un Bien-aimé symbolique et inaccessible. Le poète évoque sa beauté ainsi que son ardent désir de se rapprocher de lui de plus en plus. Ce Bien-aimé, les mystiques l'appelle Dieu.

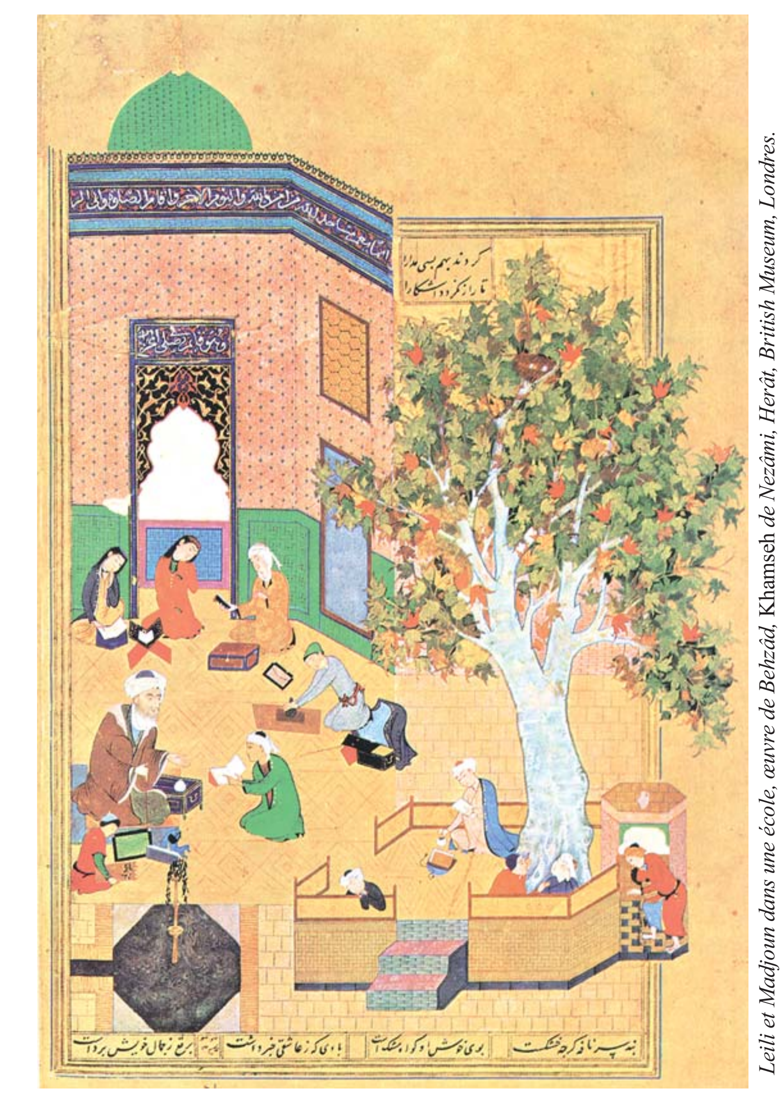
Le style privilégié pour la littérature lyrique en Iran est le style *irâkien* du fait de sa musicalité et la tonalité plus douce des mots choisis. On n'y emploie également des mots de l'ancien persan, même si les mots d'origine arabe y sont aussi très présents. La poésie lyrique est une poésie essentiellement subjective, qui évoque davantage le chagrin et l'échec que la joie et les plaisirs. Il en appelle au cœur et non à la raison. L'évocation de l'être aimé va toujours de pair avec la description de la nature, qui évoque souvent en miroir celle de la bien-aimée. ■

Dans la littérature lyrique-mystique, nous avons un Bien-aimé symbolique et inaccessible. Le poète évoque sa beauté ainsi que son ardent désir de se rapprocher de lui de plus en plus. Ce Bien-aimé, les mystiques l'appelle Dieu.

Sources:

Arjang, Gholâmrézâ, *La langue et la littérature persanes*, Téhéran, Ghatreh, 1385 (2004).

Shamisa, Sirous, *Les Genres littéraires*, Téhéran, Ferdows, 1383 (2004).



Leili et Madjoun dans une école, œuvre de Behzâd, Khamseh *de Nezâmi, Herât, British Museum, Londres.*

Goli Taraghi

"Chronique de la quête de soi"*

(I)

Samirâ FAKHARIYAN

"Mon père était souvent en train d'écrire. Je me mettais à coté de lui et voyais qu'il plongeait sa plume dans l'encre, et que c'était de cette encre magique que sortaient toutes les paroles et histoires. Une fois seule, j'ai plongé un à un mes doigts dans l'encre et les ait passés sur la table, la nappe, mes vêtements et mon visage, et j'ai ainsi commencé ma première histoire en faisant un gâchis jouissif qui continue toujours."[1]

Goli Taraghi est l'une des écrivaines iraniennes les plus lues et les plus connues, ainsi que l'une des nouvellistes les plus importantes de la littérature persane. En outre, Christophe Balay la considère comme l'écrivain iranien le plus important et le plus en vue parmi ceux étant influencés par la culture française.[2] Bien qu'elle réside en France depuis presque trente ans, elle continue toujours à écrire en persan. Elle maintient ainsi un contact étroit avec son pays et sa langue natale.

Goli Taraghi naît en 1939 (1318) dans le quartier Shemirân de Téhéran. Son père, Lotfollah Taraghi, était avocat mais aussi un homme de lettres qui dirigeait la revue *Taraghi*, dans laquelle écrivaient certains écrivains connus. Celui-ci joua un grand rôle dans la vie de la jeune Goli en l'initiant dès l'enfance au monde des lettres. Elle goûte le plaisir de l'écriture en regardant son père écrire, bien avant de vivre de sa plume.

"*J'ai sans doute hérité de mon père le souhait d'être écrivain. Ou bien son image était tellement forte dans mon esprit que j'ai voulu lui ressembler. Mon père était le propriétaire de la revue* Taraghi. *Il écrivait aussi des romans:* Djinn dans le bain de Sanegueladj, La Dame indienne *(sa première œuvre) ou* Les amours de Nâser ed-Din Shâh *que ma mère m'avait interdit de lire à l'époque. Mon père était souvent en train d'écrire. Je me mettais à coté de lui et voyais qu'il plongeait sa plume dans l'encre, et que c'était de cette encre magique que sortaient toutes les paroles et histoires. Une fois seule, j'ai plongé un à un mes doigts dans l'encre et les ait passés sur la table, la nappe, mes vêtements et mon visage, et j'ai ainsi commencé ma première histoire en faisant un gâchis jouissif qui continue toujours.*"[3].

Après le lycée, Goli Taraghi est envoyée par son père aux Etats-Unis. Elle y étudie la philosophie. C'est là qu'elle fait connaissance des œuvres et des pensées de Jung dont elle devient le disciple. On peut également trouver les traces de sa pensée dans ses livres, comme elle le déclare elle-même. Elle rentre en Iran, en 1963 (1342) et s'inscrit à l'Université de Téhéran pour y continuer ses études dans le domaine de la philosophie islamique, au niveau doctorat. Mais elle y renonce après trois ans. C'est à cette même époque qu'elle commence à écrire des articles

littéraires comme "Ayandeguân" (La Postérité), "Ketâb-e alefbâ" (Le livre de l'alphabet) qu'elle publie dans différentes revues littéraires. Ces articles abordent en général ses sujets favoris, notamment la question du mythe et des archétypes (selon Jung), et la philosophie existentialiste. Durant cette même période de recherche et d'expérience, Taraghi enseigne elle-même à la faculté des beaux-arts de l'Université de Téhéran. A la demande de Bahrâm Beyzâ'i, elle y dirige un cours sur la connaissance des mythes et des allégories (symbologie).

Encouragée par Forough Farokhzâd avec qui elle entretenait un lien d'amitié, elle publie sa première nouvelle en 1965. Intitulée "Rendez-vous" (Miâ'd), elle fut publiée dans la revue *Andisheh va Honar* (Pensée et Art) grâce à Shamim-e Bahâr qui collaborait avec cette revue. Elle y publie quelques autres nouvelles puis, en 1967, elle publie le recueil de nouvelles *Moi aussi je suis Che Guevara*. Elle y aborde notamment les thèmes de la liberté, de l'exil et du choix, thèmes de prédilection qui apparaissent dès ses premiers recueils.

"*Quant au contenu, la question qui m'occupait l'esprit - des histoires de mon premier recueil jusqu'à mon dernier livre - était unique, et s'est répétée sous des formes différentes: celle de la notion de liberté et de choix. Peut-on dominer notre destin? Peut-on choisir notre manière de vivre et changer de voie? Peut-on protester et persister dans cette protestation et se révolter? La révolte existentielle. Mourir à soi-même et renaître. Monsieur Heydari, le héros de la nouvelle "Moi aussi je suis Che Guevara", s'aperçoit soudainement du passage du temps le soir de ses quarante ans, et s'aperçoit qu'aucun de ses souhaits ne s'est réalisé. Une angoisse radicale l'envahit. La crainte de la vieillesse, de*



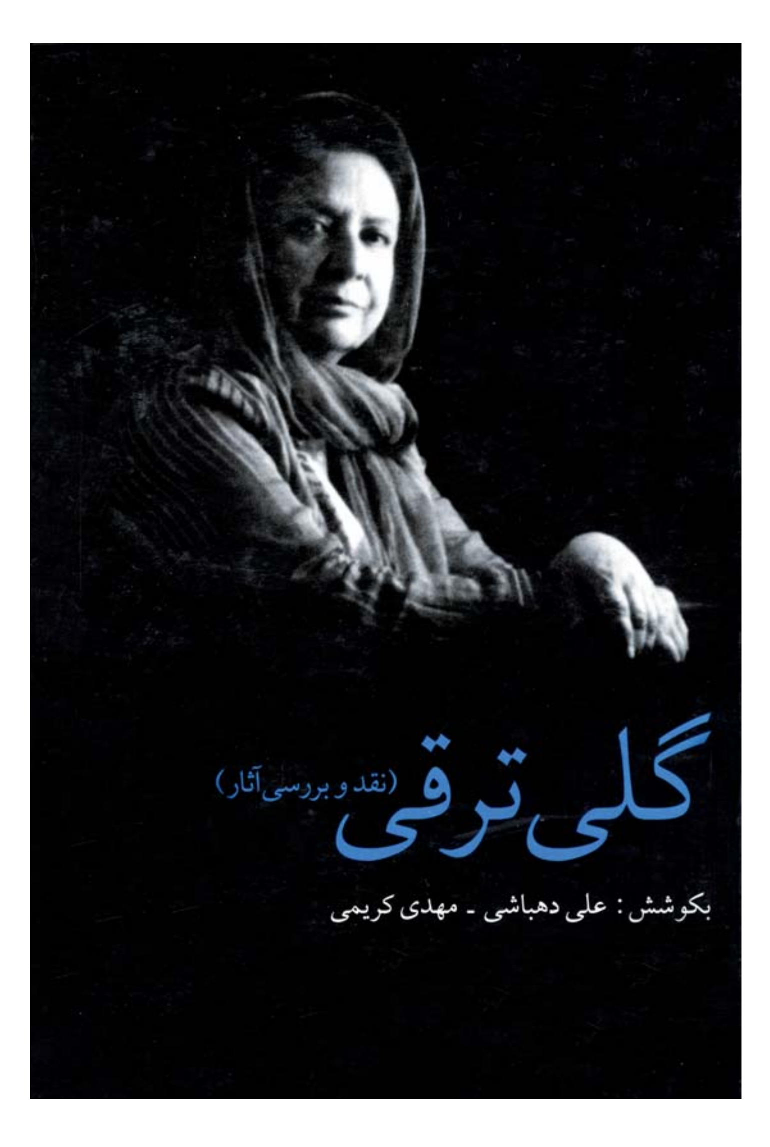
Goli Taraghi

la mort et de la poursuite d'une vie vide et fastidieuse crée en lui une révolte passagère. Il jette par terre le plat du dîner de ses enfants et décide de changer le cours de sa vie. Mais ce soulèvement est éphémère. Il faut de la volonté et du choix pour changer la vie. Il faut du courage; tandis que la plupart des hommes n'ont pas ce courage et reculent".[4]

Le recueil *Moi aussi je suis Che Guevara* n'est réédité en Iran que 32 ans après sa première édition. Goli Taraghi, dont le regard et l'écriture se sont beaucoup approfondis au cours du temps, évoque ainsi la réédition de ce livre: "*ce sont l'insistance et l'encouragement des autres qui m'ont amenée à consentir à la réédition de ce recueil. Mais il souhaitable que l'on sache d'où nous sommes partis, et où nous sommes arrivés. Chaque écrivain a des travaux bons ou mauvais, amers ou doux et tant mieux si ses écrits les plus faibles appartiennent au début de sa carrière. Car cela pourrait bien être le contraire*".[5]

Le second livre de Taraghi, intitulé

Après le lycée, Goli Taraghi est envoyée par son père aux Etats-Unis. Elle y étudie la philosophie. C'est là qu'elle fait connaissance des œuvres et des pensées de Jung dont elle devient le disciple. On peut également trouver les traces de sa pensée dans ses livres, comme elle le déclare elle-même.



*"*Sommeil d'hiver *représente la vie publique et tribale des hommes qui sentent la présence inévitable de la modernité et qui ont peur de la nécessité de l'individualité et du fait d'accepter seul et individuellement toute responsabilité."*

Sommeil d'hiver, paraît en 1975. Taraghi, qui n'a écrit jusque là que des nouvelles, expérimente un nouveau genre en écrivant ce roman. Ce livre reprend le même thème que son premier livre, tout en l'approfondissant davantage.

"*Son titre permet de comprendre ce dont ce livre traite. Les personnages de ce roman sont des fantômes somnolents et dépourvus de volonté. Ils vivotent en marge de l'Histoire et de la vie. Ils sont arrêtés sur une ligne du temps. Ce sont sept hommes vieux qui examinent leur vie et leur passé. La vie de chacun d'eux n'est que regret ancien et désir perdu. Ces hommes ont vieilli dans l'espoir d'arriver ailleurs et sur un autre chemin. Condamnés et emprisonnés, ils ont passé leurs journées dans un cercle clos. L'un dit à l'autre: "Nous sommes des hommes méprisables. Si nous renaissions encore cent fois, nous continuerions la même voie. Il n'y a pas d'autre chemin pour nous." La froideur de ces hommes, leur lâcheté et leur peur de prendre une décision, le sommeil hivernal de ces personnages, se réfèrent tous à moi-même et ils ont puisé certainement leurs racines dans mon propre silence mental. Les symboles et les messages artistiques ont un contenu inconscient.*

L'ambiance de ce livre représente celle d'une société arrêtée et gelée, une société qui bout de l'intérieur sans avoir le pouvoir d'exploser. Je me demande pourquoi. Et je m'étonne de tant de désespoir. Je cherche cet homme et je vois que ces hommes sont liés les uns aux autres. Ils n'ont pas d'individualité. Ils vivent en groupe et en tribu. [...] Les héros de Sommeil d'hiver *ne sont pas encore arrivés à l'éveil individuel. Ils dorment et n'ont pas le courage d'être conscients*"[6], dit Goli Taraghi à propos de ce livre.

On peut considérer cette œuvre comme l'un des romans importants de notre littérature. Ce livre est également traduit en français. Durant une table ronde organisée par Radio France, le commentaire suivant fut prononcé: "Sommeil d'hiver *représente la vie publique et tribale des hommes qui sentent la présence inévitable de la modernité et qui ont peur de la nécessité de l'individualité et du fait d'accepter seul et individuellement toute responsabilité.*"[7]

Une autre particularité de la plume de Taraghi apparaissant dès ses premiers

écrits et s'affirmant encore davantage dans son deuxième livre est le caractère neutre de son écriture. Cela veut dire que l'on ne peut qualifier l'écriture de Taraghi de "féminine", bien que son auteur soit une femme. Selon Taraghi, les questions de sexualité et de nationalité ne se posent plus à partir d'une certaine étape de la création. Dans la majorité de ses histoires, les personnages principaux sont les hommes. Elle dit à ce propos: "*On m'a demandé pourquoi les héros de mes histoires sont souvent des hommes. A mon avis, cette question n'a pas lieu d'être posée. L'être humain est un mélange de masculin et de féminin, et dans le champ de l'imagination, cette division disparaît. C'est pourquoi je ne crois pas à la littérature féminine ou masculine. L'art ne différencie pas l'homme et la femme. Mais, peut-être il y aurait aussi une autre raison: une sorte d'autocensure. Je ne souhaite pas être reconnue et me cache derrière de vieux hommes, ou je pense que l'on peut dire les paroles philosophiques de la bouche d'un homme plus facilement et plus logiquement [que de la bouche d'une femme].*"[8]

Quand la révolution éclate en Iran, elle part en France, un voyage envisagé pour une durée d'an, mais qui s'est prolongé jusqu'à aujourd'hui. Elle n'a rien publié depuis ce départ. ■

A suivre...

---

* Dans son entretien avec *Le monde* paru dans l'édition du 25 mai 2007, on présente Goli Taraghi comme une "*chroniqueuse du déracinement et de la quête de soi*".

1. Fani, Kâmrân et Dehbâshi, Ali, *Goftegou bâ Goli Taraghi* (Entretien avec Goli Taraghi), revue *Bokhârâ*, No.19, 1380 (2001), p.32.
2. S*ommeil d'hiver: sur Goli Taraghi*.
3. *Ibid*. pp.31-32.
4. Daghighi, Mojdeh, *Nasr bâyad mesl-e lebâs be tan-e khânandeh beravad*, Revue mensuelle des femmes (Mâhnâmeh Zanân), No.76, 1380 (2001), p. 28-29.
5. Karimi, Mehdi. *Ziâfat-e Khâterehâ*, l'article paru dans le livre *Goli Taraghi*, Editions Ghatreh, 1382 (2002), p.45.
6. Op. cit., Daghighi, Mojdeh, *Nasr bâyad mesl-e lebâs be tan-e khanande beravad*, p.29.
7. Citation figurant sur la quatrième couverture du *Sommeil hivernal*.
8. Fani, Kâmrân et Dehbâshi, Ali, *Goftegou bâ Goli Taraghi* (Entretien avec Goli Taraghi), revue *Bokhârâ*, No.19, 1380 (2001), pp.38-39.

Bibliographie

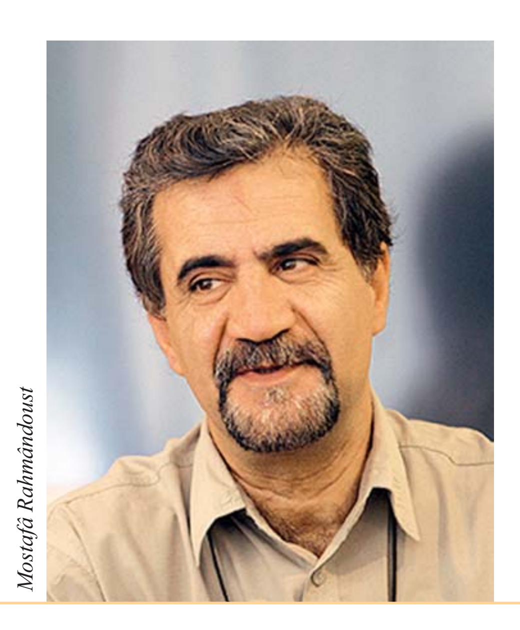
Ouvrages:
- Taraghi, Goli, *Khâb-e zemestâni* (Sommeil d'hiver), Niloufar, 5e édition, 1382 (2003).
- Dehbâshi, Ali; Karimi, Mehdi, Goli Taraghi, *naghd va baresi-e âsâr* (Critique des œuvres), Ghatreh, 1383 (2004).
- Mirsâdeghi, Jamâl, Goli Taraghi: *Zabân-e ehsâs, zabân-e andisheh* (Goli Taraghi: le langage du sentiment, le langage de la pensée), *Zanân*, No.94, 1381 (2001).

Entretiens avec Goli Taraghi:
- Azarm, Mohsen; Afshang, Maryam, "Ghesseh âb-e ravân ast na shen-e zir-e zabân" (L'histoire est l'eau coulante et non la sable sous la langue), *Hamshahri*, Shahrivar 1380 (2001).
- Fani, Kâmrân; Dehbâshi, Ali, *Goftegou bâ Goli Taraghi* (Entretien avec Goli Taraghi), revue *Bokhârâ*, No.19, 1380 (2001).
- Daghighi, Mojdeh, Nasr bâyad *mesl-e lebâs be tan-e khânandeh beravad, Mâhnâmeh Zanân* (Revue mensuelle des femmes), No.76, 1380 (2001).
- Mohammadi, Sâyer, *Mâ adabiât-e modern-e jahâni nadârim* (Nous n'avons pas de littérature moderne mondiale), *Iran*, Septième année, No.1942, 1380 (2001).
- Rohâni, Omid, "Ma hamishe khâredj az târikh boude im" (Nous avons toujours été hors de l'Histoire), revue mensuelle *Adineh*, n°57-58, 1371 (1992).

Mostafâ Rahmândoust

Un homme dont le cœur chante pour les enfants

Afsaneh POURMAZAHERI
Farzaneh POURMAZAHERI



Mostafâ Rahmândoust

Comment ça va Boulanger?
Merci mon ami
Ne soyez pas fatigué
Merci, venez!
Tout va bien?
Grâce à Dieu
Ça va ton travail?
Oui, selon mon désir
Un pain très chaud
Je t'en remercie
D'accord, sur mes yeux
Mais mets-toi dans la queue

Boulanger, Mostafâ Rahmândoust

Mostafa Rahmândoust, écrivain et spécialiste de la littérature pour enfants et adolescents a consacré toute sa vie à écrire pour les enfants et à vivre avec eux. Son monde, comme celui des enfants, est doux et coloré. Il naît en 1949 à Hamedân. Après avoir obtenu son diplôme de la Faculté des Sciences Humaines de l'Université de Téhéran, il a commencé une carrière d'auteur pour enfants s'est mis à publier des livres qui sont appréciés, lus et appris par cœur par les enfants depuis des années. Tous les enfants, les adolescents et les adultes qui ont été un jour élève à l'école primaire iranienne connaissent Mostafâ Rahmândoust grâce aux poèmes inoubliables qu'ils ont lus dans leurs manuels scolaires.

Afsâneh Pourmazâheri: Comment choisissez-vous les sujets de vos poèmes?

Mostafâ Rahmândoust: En fait, ce sont les sujets et les thèmes qui me choisissent. Si je vous dis que je ne le sais pas, vous ne me croirez sans doute pas. C'est une question que tout le monde me pose. Retrouver les questionnements de l'enfance, ses passions et ses préoccupations demande beaucoup de temps. Mais quand on pense beaucoup à quelque chose, lorsqu'on vit dans un monde qui nous fascine, les sujets et les mots pour en parler viennent automatiquement. Mes poèmes sont en général inspirés par le jeu des enfants, par leur comportement, leurs mouvements. Je trouve même parfois le rythme de mes poèmes dans leur manière de courir. J'ai décidé de dire ce que l'enfance avait à dire à Dieu. C'est très difficile. Quand je m'exprime, c'est comme si je

parlais de la part des enfants. J'ai également composé des poèmes insensés, des poèmes de non-sens, des poèmes qui comportaient juste des jeux de mots. Quand j'ai vu que les enfants étaient heureux d'écouter ces poèmes et de les réciter sans en connaître le sens, je me suis dit: "Bon, ça marche!". Mais à vrai dire, rien ne m'inspire plus que de vivre spirituellement avec les enfants et penser à eux.

Farzâneh Pourmazâheri: Est-ce qu'en composant vos poèmes vous sentez l'enfance, vous imaginez, vous pensez comme un enfant, ou bien vous êtes dans la position d'un adulte qui écrit *pour* les enfants?

M. R.: Ces deux sentiments sont inséparables. Je ne peux ni redevenir enfant en écrivant, ni me voir comme un adulte. En composant, tout en me sentant enfant, je me dis: "Il faut que j'ajoute ce thème, cette notion, ça leur sera utile." Ce n'est pas un comportement d'enfant. De toute façon, c'est un sentiment intérieur très profond, que je suis incapable d'expliquer.

A. P.: Lequel de vos poèmes préférez-vous?

M. R.: Aucun. Il se peut que vous, en tant que lecteur ou critique, ne repérez pas mes points faibles, mais je les reconnais très bien moi-même. Je me dis toujours, si je disposais de plus de connaissance, de plus d'adresse ou de plus de temps, je pourrais faire mieux. Je peux dire qu'à peu près dans tous mes travaux, j'ai le sentiment d'avoir perdu ou oublié quelque chose. Et je ne suis pas satisfait. Mais si je devais choisir, je dirais que je préfère ceux que les enfants aiment le plus. Par exemple, le poème "*La grenade*": à une certaine époque, je pouvais l'entendre dans la bouche de n'importe quel enfant, j'ai donc aimé ce poème. Ce poème fut retiré des manuels scolaires il y une dizaine d'années, mais au séminaire international du théâtre pour enfants qui s'est tenu il y a quelques mois à Ispahan, quand j'ai demandé aux enfants de chanter un poème, ils ont unanimement choisi celui-ci. C'était une très heureuse surprise.

F. P.: Vous est-il déjà arrivé d'être inspiré par une scène, un poète ou une histoire?

M. R.: Oui, bien sûr, rien ne se passe sans inspiration. Je lis un livre, je parle avec les enfants, je les regarde... je suis toujours inspiré par mon entourage.

A. P.: Vous avez choisi de vous lancer dans le monde de la littérature pour enfants après la Révolution et vous avez été nommé directeur du centre des éditions de Kânoun-e Parvaresh-e Fekri-e Koudakân va Nojavanân (Centre de l'éducation culturelle des enfants et des adolescents), responsable des éditions Roshd, secrétaire des éditions de Soroush-e koudakân va nojavanân, professeur de littérature et spécialiste dans le domaine de la littérature destinée à la jeunesse. Que pensez-vous de la situation de la publication et de la diffusion des livres pour enfants et adolescents dans notre pays?

M. R.: Avant la Révolution, on ne se disposait que de deux magazines pour enfants *Keyhân batchéhâ* et *Etélaat-e dokhtarhâ va pésarhâ*. Il y avait aussi le magazine *Peïk*, qui était publié huit fois par an. Et il devait y avoir tout au plus une quarantaine de titres publiés pour la jeunesse, et je ne me souviens pas avoir

Retrouver les questionnements de l'enfance, ses passions et ses préoccupations demande beaucoup de temps. Mais quand on pense beaucoup à quelque chose, lorsqu'on vit dans un monde qui nous fascine, les sujets et les mots pour en parler viennent automatiquement. Mes poèmes sont en général inspirés par le jeu des enfants, par leur comportement, leurs mouvements.

Rien ne m'inspire plus que de vivre spirituellement avec les enfants et penser à eux.

Avant la Révolution, on ne se disposait que de deux magazines pour enfants Keyhân batchéhâ et Etélaat-e dokhtarhâ va pésarhâ. Il y avait aussi le magazine Peïk, qui était publié huit fois par an. Et il devait y avoir tout au plus une quarantaine de titres publiés pour la jeunesse, et je ne me souviens pas avoir vu un vrai livre pour enfants avant ma licence.

On ne lit pas assez en Iran. Pour une population de 17 millions d'enfants, une moyenne de 5000 titres annuels est insuffisante.

vu un vrai livre pour enfants avant ma licence. Aujourd'hui, quantitativement, nous avons 32 magazines mensuels et 4000 livres destinés à la jeunesse publiés annuellement. Mais il ne faut pas se laisser tromper par ces chiffres. Compte tenu de l'explosion démographique de ces deux dernières décennies, du taux d'alphabétisation élevé de la population et au regard de notre riche folklore, nous pouvons affirmer que nous sommes encore loin d'avoir exploité tout notre potentiel en la matière. Si on multipliait ce chiffre de 4000 titres pour jeunesse publiés annuellement, par dix, nous pourrions, avec 40 000 titres annuels, prétendre que nous commençons tout juste à posséder une vraie littérature pour enfant. Bien évidemment, il est indéniable que nous avons connu un réel progrès depuis 1979, mais compte tenu des facteurs que j'ai cité, nous avons encore un long chemin à faire. Il faut prendre en compte la vitesse de la vie moderne et des besoins qui existent. Par rapport à ces facteurs, nous avons actuellement peu de choses à offrir aux enfants.

F. P.: Que pensez-vous de la culture littéraire des enfants et des adolescents iraniens?

M. R.: Elle n'est pas du tout satisfaisante. On ne lit pas assez en Iran. Pour une population de 17 millions d'enfants, une moyenne de 5000 titres annuels est insuffisante. Pourtant, ce n'est pas la faute de ces derniers. C'est aux parents qu'il faut reprocher cette carence, ils n'ont pas assez lu et n'ont pas raconté suffisamment d'histoires à leurs enfants. Et il ne faut pas oublier que c'est aussi la faute des systèmes d'enseignements et des principes pédagogiques inadéquats qui mettent l'accent uniquement sur les manuels scolaires. Il y a donc une vraie nécessité de réforme dans ce domaine.

A. P.: Pensez-vous que la lecture est toujours considérée positivement par les enfants? Les médias, la télévision, l'ordinateur, internet, le satellite etc. ont-ils influencé la culture de la "lecture" des Iraniens?

M. R.: Oui, je pense que cette culture de la "lecture" a raffermi sa place au sein de la société par rapport au passé. C'est pour cela aussi que le tirage des livres a été multiplié par 100. Quant aux autres médias, je les considère aussi comme des moyens d'accès à l'information où l'on a quand même l'élément de lecture. Prenons le cas d'un adolescent qui, au lieu de rechercher un sujet dans un livre, a recours à internet. Ceci nécessite également une capacité de lecture. Je pense que notre problème fondamental réside ailleurs, dans notre incapacité à gérer la vie et l'emploi du temps de nos enfants. Dans certains pays, les médias sont plus nombreux et plus disponibles, mais les enfants lisent plus qu'en Iran, car il existe une culture d'utilisation de ces médias, et une bonne gestion de l'emploi du temps des enfants par leurs éducateurs. Une programmation précise des activités d'un enfant augmente toutes ses capacités, y compris ses capacités de lecture. Ceci alors qu'en Iran, un adolescent passe en moyenne quatre heures par jour à regarder la télévision et quatre heures à jouer sur internet. Le problème n'est guère la diffusion des médias mais la manière de les utiliser et de gérer son temps.

F. P.: L'intérêt des lecteurs d'aujourd'hui se porte-t-il plutôt vers les livres traduits, c'est-à-dire vers les cultures étrangères, ou bien vers les poèmes, les romans et ou l'histoire de l'Iran? Les histoires traditionnelles et

le folklore persan intéressent-ils encore les enfants, par exemple des livres tels que les *Mille et une nuits* ou les légendes perses?

M. R.: En fait, il existe tellement peu de livres que les amateurs lisent tout ce qui est disponible sans faire vraiment de différence. Mais il est hors de doute que les traductions intéressent plus les lecteurs en raison de leur qualité, de leur exotisme, ou grâce à leur style et aux intrigues plus corsées et en général à leur manière d'offrir une histoire originelle et attirante. Car de toute façon, la tradition de l'écriture d'ouvrages destinés aux enfants a au moins deux siècles en Europe, alors que cela fait tout au plus cinquante ans que l'on écrit pour eux en Iran. Par conséquent, ils ont plus d'expérience dans la mise en valeur de telle intrigue ou tel conte. En outre, lorsqu'un traducteur décide de traduire un livre, il fait un tri entre plusieurs centaines d'ouvrages. Il choisit donc souvent les best-sellers des pays occidentaux qui ont plus d'expériences que nous dans ce domaine. Je parle ici d'une attraction pour des livres considérés partout comme des best-sellers. C'est à nous d'intéresser nos enfants à notre propre littérature classique et folklorique, ou moderne.

A. P.: Dans votre biographie, vous parlez d'une période de votre enfance où vous tombez sur un homme très maigre et malade, un voyageur. Et un peu plus tard en rentrant chez vous, vous écrivez automatiquement deux vers à son propos:

**"*Il y avait un voyageur sur la route*
Peu de nourriture, un long chemin et aucun refuge"**

Est-ce en écrivant ces vers que vous avez découvert votre talent d'écrivain? Quand avez-vous commencé à écrire? Votre environnement familial a-t-il joué un rôle dans cette vocation?

M. R.: J'ai été très impressionné par ma rencontre avec cet étrange et pauvre voyageur et j'ai écrit ce poème sous le coup d'une inspiration soudaine. C'est plus tard, en classe, que mon professeur



Quelques livres de M. Rahmândoust

La tradition de l'écriture d'ouvrages destinés aux enfants a au moins deux siècles en Europe, alors que cela fait tout au plus cinquante ans que l'on écrit pour eux en Iran. Par conséquent, ils ont plus d'expérience dans la mise en valeur de telle intrigue ou tel conte.

La littérature iranienne pour enfants possède de nombreux chefs-d'œuvre. Et ce ne sont pas uniquement les chefs-d'œuvre qui sont traduits. Mes propres ouvrages, par exemple, sont traduits en huit langues. Il y a également les très beaux livres de M. Beyrâmi et de Houchang Morâdi Kermâni, qui sont connus en plusieurs langues.

m'a dit que j'avais écrit un poème. Je me suis alors dit: "Je sais faire des poèmes!" J'avais 12 ans. A l'époque, les familles préféraient que les enfants sortent jouer dehors. Mais mes parents étaient aussi amateurs de poésie. Mon père par exemple récitait parfois des poèmes, en s'adressant directement à moi quand je le dérangeais dans son travail. Mon grand-père, qui était enseignant au "maktab", composait lui-même des poèmes. Mais pour eux, la vie était trop sérieuse. Quand je lisais pour me distraire, mes parents me disaient d'étudier mes manuels scolaires si je voulais lire. Je ne l'oublierai jamais. Pour lire en paix, je montais sur le toit, où l'on dormait l'été, et je lisais mes livres préférés sous la lumière des réverbères de la rue. Quand j'entendais quelqu'un monter sur le toit, je cachais le livre sous mon matelas et je faisais semblant de dormir.

F. P.: Pensiez-vous, rêviez-vous de devenir poète ou écrivain dans votre enfance?

M. R.: Non, enfant, je rêvais d'avoir un cinéma et je l'avais nommé "Cinéma Jâleh". J'avais fabriqué un petit cinéma personnel en vidant l'intérieur d'une ampoule.

A l'époque, des vendeurs ambulants vendaient des bobines de films dans la rue. Je les achetais, je mettais les pellicules sous une lampe et je projetais les images sur le mur de notre sous-sol. C'était mon cinéma personnel. Mon rêve d'écolier était d'avoir un jour ma salle de cinéma. C'est plus tard, au lycée, que j'ai décidé de devenir écrivain. Et j'ai commencé d'écrire à l'université. J'étais en dernière année quand j'ai sérieusement décidé d'écrire pour les enfants. Plus tard, cette décision s'est transformée en une vraie vocation.

A. P.: Quel est votre but en tant qu'écrivain?

M. R.: Je veux que les futurs enfants vivent mieux. Je poursuis quatre objectifs dans mon travail: je veux tout d'abord développer l'imagination et la créativité des enfants pour qu'ils puissent affronter les problèmes et les résoudre. Je souhaite également que les enfants vivent heureux et profitent de leur enfance. Je souhaite aussi que les enfants acquièrent la capacité de tolérer et d'accepter autrui. Beaucoup de nos problèmes sont le résultat de notre manque de tolérance et de compréhension envers autrui. Enfin, je veux fortifier le sens de la culture nationale chez nos enfants pour qu'ils puissent toujours puiser des solutions dans leurs racines culturelles. Un enfant fort saura toujours bien aborder les problèmes qu'il rencontrera au cours de son existence.

Je crois que les éducateurs doivent absolument prendre en compte ces objectifs dans le développement pédagogique des enfants.

F. P.: Est-ce que la littérature iranienne possède des ouvrages assez célèbres pour être connus et réédités en d'autres langues?

M. R.: Oui, bien entendu. La littérature iranienne pour enfants possède de nombreux chefs-d'œuvre. Et ce ne sont pas uniquement les chefs-d'œuvre qui sont traduits. Mes propres ouvrages, par exemple, sont traduits en huit langues. Il y a également les très beaux livres de M. Beyrâmi et de Houchang Morâdi Kermâni, qui sont connus en plusieurs langues. Cela ne signifie pas qu'ils sont universellement célèbres mais qu'ils peuvent l'être. Par exemple, mon livre *Jouer avec ses doigts* a été traduit en suédois, mais cela ne signifie pas que je

suis connu en Suède. De même pour mon *Histoire de ma tortue*, traduit en coréen et en italien. Cela montre que de nombreux ouvrages de littérature pour enfants iraniens méritent d'être traduits et de recevoir un bon accueil.

A. P.: Que pensez-vous de la situation de la traduction des livres en Iran? En particulier des livres de jeunesse?

M. R.: Je pense qu'en Iran, on fait trop attention à la traduction. Et la faute en incombe aux maisons d'édition. Puisqu'il n'y a pas de lois en Iran qui protège les droits de l'auteur; il est donc moins onéreux de publier des traductions que des ouvrages originaux. Ainsi, les maisons d'édition recherchent les traductions, ce qui leur permet de réaliser de meilleurs profits. Il est évident que nous avons besoin de traductions pour élargir l'horizon des Lettres dans le pays. Mais il ne faut pas en abuser. Aujourd'hui, plus de la moitié des livres destinés à la jeunesse disponibles sont des ouvrages traduits et ceci doit changer.

F. P.: Trouvez-vous la prose plus parlante ou la poésie?

M. R.: Chaque thème nécessite son propre genre. J'ai lu, par exemple, un livre nommé *Les racines dans la terre et les branches en* l'air, dont un résumé avait été publié pendant plusieurs années dans les livres scolaires. J'avais d'abord composé ce récit en vers il y a vingt-cinq ans. Mais avant de le publier, j'ai remarqué que cette forme versifiée n'était pas adéquate. Je l'ai donc remanié et en ai fait un récit en prose. C'est donc le thème et le contexte qui décide de la forme.

A. P.: Vous êtes actuellement en train de composer une série de proverbes et de nouvelles pour chaque nuit de l'année, où en est ce projet? Quels sont vos travaux les plus récents? Quels sont vos projets à long terme?

M. R.: Ce projet avance très bien et les contes des neuf premiers mois sont d'ores et déjà publiés. Les contes de chaque mois sont réunis dans des tomes séparés et chaque tome comprend trente nouvelles et trente proverbes. Je compose actuellement les contes des trois derniers mois. Il me reste donc trois tomes à faire.

Plus récemment, j'ai composé, en collaboration avec un groupe d'amis et collègues, un recueil de poésie comprenant en particulier des poèmes dépourvus de sens et des jeux de mots, destiné à faire travailler l'imagination et la créativité des enfants. Ce recueil a été publié sous le titre *Hitchâneh*, qui signifie "Recueil de rien". J'ai également publié sept tomes de courtes prières enfantines sous forme de poèmes. Et pour l'avenir, je projette de travailler sur deux scénarios destinés aux enfants.

F. P.: Selon vous, quelle est la meilleure façon de véhiculer des messages à la société?

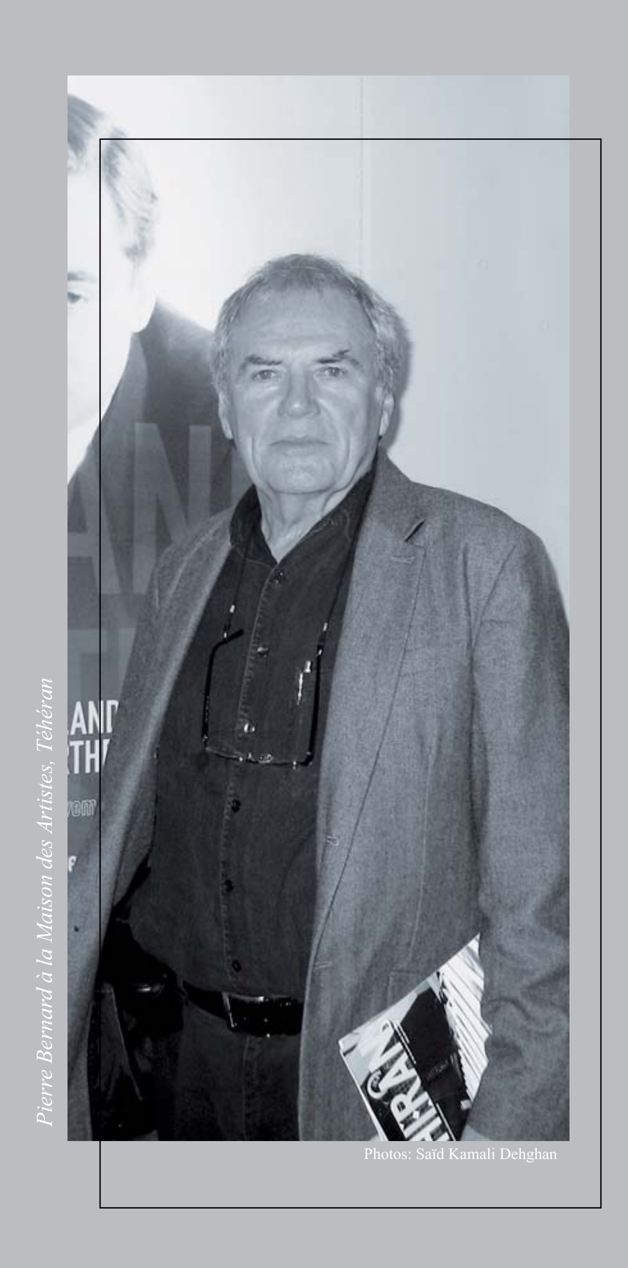
M. R.: Il est impossible de donner une réponse directe à cette question. Je pense que chaque moyen d'expression et de communication, utilisé à bon escient, peut être porteur d'un message, des mass médias aux livres. Ceci dit, certaines recherches nous démontrent aujourd'hui que les gens sont plus disposés à écouter qu'à lire. Il est donc utile d'exploiter plus consciemment les ressources de la narration orale. ■

Il est évident que nous avons besoin de traductions pour élargir l'horizon des Lettres dans le pays. Mais il ne faut pas en abuser. Aujourd'hui, plus de la moitié des livres destinés à la jeunesse disponibles sont des ouvrages traduits et ceci doit changer.

Certaines recherches nous démontrent aujourd'hui que les gens sont plus disposés à écouter qu'à lire. Il est donc utile d'exploiter plus consciemment les ressources de la narration orale.

Entretien avec Pierre Bernard

Réalisé par
Saïd KAMALI DEHGHAN


Pierre Bernard à la Maison des Artistes, Téhéran

Photos: Saïd Kamali Dehghan

Pierre Bernard est né à Paris en 1942, et a étudié à l'Ecole Nationale Supérieure des Arts Décoratifs de Paris ainsi qu'à l'Academii Sztuk Pieknych avec le professeur Henryk Tomaszewski durant une année. Il a également obtenu un master de l'Institut de l'Environnement à Paris en 1971. En 1970, il fonde le groupe Grapus avec Gérard Paris-Clavel et François Miehe, groupe qui reçut de nombreux prix et distinctions dans des biennales internationales d'affiches, notamment à Varsovie, dans le Colorado, à Zagreb ou à Toyama. Le groupe a également reçu le New-York Art Directors Club Prize en 1987 ainsi que le Grand Prix National des Arts Graphiques. Il cessa ses activités en 1990. Pierre Bernard fonda par la suite l'Atelier de Création Graphique, et enseigne actuellement à l'Ecole Nationale Supérieure des Arts Décoratifs de Paris. Il a également reçu le Prix Erasmus 2006 pour son travail dans le domaine du "design pour le domaine public". Il s'est rendu en Iran du 22 au 27 novembre 2008 en vue d'assister à une exposition d'affiches à la Maison des Artistes. Nous l'avons rencontré à l'issue d'une conférence qu'il a donné à cette occasion.

Vous exercez le même métier que M. Momayez[1], qui était également votre ami. Comment a commencé cette amitié?

J'ai rencontré M. Momayez, qui était francophone, à l'Alliance Graphique Internationale, et j'ai compris qu'il avait été dans la même école que moi durant les années où nous étions ensemble, mais je ne le connaissais pas à cette époque. Nous nous sommes ensuite revus plusieurs fois à l'occasion des congrès de l'Alliance Graphique Internationale. Il m'avait également invité à venir en Iran plusieurs fois, mais j'avais toujours d'autres choses à faire et malheureusement, je ne suis pas venu en Iran du temps de son vivant.

Est-ce votre premier voyage en Iran?

En fait, c'est la seconde fois que je viens car je suis venu une première fois ici quand j'avais 17 ans, j'ai fait un voyage en Inde et j'ai traversé l'Iran à cette occasion. C'était pendant les vacances, je suis parti pendant 5 mois et j'ai traversé la Turquie et l'Iran jusqu'à Herat en Afghanistan.

Quelle était l'image que vous aviez de l'Iran avant de venir ici? Et quelles sont vos impressions actuelles?

Depuis une quinzaine d'années, l'image que j'ai des Iraniens a changé. J'avais une image assez confuse, mais c'est depuis la guerre contre l'Irak que j'ai commencé à m'intéresser un peu plus à ce pays, et quelques années avant à l'occasion de la révolution de 1979. C'était pour moi très intéressant car il y avait toutes les forces progressistes qui étaient ensemble, après cela s'est un peu diversifié et actuellement, comme l'Iran est la cible de la politique américaine, cela me donne plutôt de la sympathie pour ce pays!

Depuis une quinzaine d'années, l'image que j'ai des Iraniens a changé. J'avais une image assez confuse, mais c'est depuis la guerre contre l'Irak que j'ai commencé à m'intéresser un peu plus à ce pays, et quelques années avant à l'occasion de la révolution de 1979.

Au travers notamment des films de Kiarostâmi, les Français ont en quelque sorte découverts et ce sont davantage intéressés à la culture iranienne...

C'est très intéressant parce que le cinéma de Kiarostâmi apparaît en France comme un cinéma extrêmement calme, doux et sensible, et cela va complètement à l'encontre de l'image que la propagande occidentale déverse sur l'Iran.

Avez-vous déjà rencontré M. Kiarostâmi?

Je viens de le rencontrer pour la première fois. J'avais vu son exposition à Paris au centre Pompidou.

Vous avez suivi un an d'études avec Henryk Tomaszewski. Comment s'est passée cette rencontre?

La rencontre avec Tomaszewski était fondamentale, car je venais de terminer mes études françaises et en France, nous avions une formation qui ressemblait un peu au graphisme suisse, c'est-à-dire un graphisme d'ordre et de dessin bien tempéré, au service du commerce.

Lorsque j'ai été en Pologne, j'ai découvert avec Tomaszewski que le graphisme pouvait se mettre au service de la culture, de la société et de la communication au sens large; c'est cela qui a été très important.

Lorsque j'ai été en Pologne, j'ai découvert avec Tomaszewski que le graphisme pouvait se mettre au service de la culture, de la société et de la communication au sens large; c'est cela qui a été très important.

L'art polonais est différent des arts des autres pays d'Europe. Dans quelle mesure la Pologne a-t-elle eu une influence sur votre vision du graphisme?

On a découvert en Pologne que l'on pouvait faire de l'image sur les sujets sociopolitiques avec une entrée poétique, avec une entrée ressentie comme un artiste, nous permettant notamment de dire ce que l'on pensait réellement de la chose.

Mai 68 s'est déroulé trois ans après mon année en Pologne, et pendant ces trois ans, je ne suis pas arrivé à faire un travail qui m'intéressait en France, parce qu'il était toujours question de commerce et cela m'ennuyait.

En France, le graphisme n'est pas considéré comme une activité artistique. Aujourd'hui, un petit peu plus, mais à cette époque, en 1970, le graphisme n'était pas considéré comme une activité artistique; il était considéré uniquement comme un travail lié au commerce et à la publicité. Le *graphic design* n'existait que très peu, contrairement à des pays comme la Suisse, la Hollande, l'Angleterre, où même l'Italie, qui sont des pays où le *graphic design* avait une certaine influence, contrairement à la France.

Est-ce que vous considérez que vos œuvres sont vraiment différentes de celle des autres graphistes français?

Oui, bien sûr. Je pense que le groupe Grapus que nous avons formé en 1970 avec Gérard Paris-Clavel et François Miehe était un groupe qui était fortement influencé par l'image polonaise. On a découvert en Pologne que l'on pouvait faire de l'image sur les sujets sociopolitiques avec une entrée poétique, avec une entrée ressentie comme un artiste, nous permettant notamment de dire ce que l'on pensait réellement de la chose; c'est ce que l'on a essayé de faire au sein de Grapus.

Durant votre conférence, vous avez parlé d'échanges permanents dans le domaine du graphisme entre l'Iran et les pays occidentaux, et de façon plus générale entre l'Orient et l'Occident. Pouvez-vous nous expliquer davantage en quoi cela consiste exactement?

Nous sommes dans une période où les échanges entre les cultures doivent pouvoir s'organiser, s'accélérer et s'amplifier, et je pense que nous sommes à une époque où le cosmopolitisme culturel doit également pouvoir se déplacer au travers de la relation avec le web car il permet ces échanges. Je vois mes étudiants, qui sont en contact avec le monde au niveau des productions graphiques. Je pense qu'il est très intéressant que les échanges soient vraiment réels au travers d'expositions, de voyages, car toute la culture ne passe pas par le réseau internet, elle passe aussi par des contacts humains.

Vous ne vous dites pas intéressé par tout ce qui touche un graphisme dit "commercial". Quelle en est la raison?

Non, j'ai dis que moi cela ne m'intéressait pas parce que le commerce d'aujourd'hui et de manière générale le système du commerce est actuellement dans une phase de transformation. Nous assistons à la mondialisation du commerce et les stratégies commerciales n'ont plus rien à voir avec des échanges humains et culturels; ils sont de plus en plus dictés par des systèmes de repérage qui sont liés au marketing et à la consommation, et cela ne m'intéresse pas.

Mai 1968 fut un événement très important pour les étudiants et intellectuels français, les écrivains et artistes… Quelle influence a eu mai 68 sur vous?

Mai 68 s'est déroulé trois ans après mon année en Pologne, et pendant ces trois ans, je ne suis pas arrivé à faire un travail qui m'intéressait en France, parce qu'il était toujours question de commerce et cela m'ennuyait. J'avais décidé d'étudier une autre discipline, et j'ai suivi des cours de cinéma pendant trois mois, le cinéma d'animation. C'est à ce moment-là que le mois de mai est arrivé, et là tout a changé car d'un seul coup, on a pu imaginer que

l'ensemble de la société était en train de réfléchir à elle-même. Je me suis alors mis à faire des affiches, et c'est là que j'ai décidé de continuer à faire du graphisme.

Avez-vous été en relation avec de grandes personnalités de mai 68?

De grandes personnalités… non, pas tellement, on les voyait de temps en temps dans l'activité mais je n'avais pas de contact spécial avec eux à ce moment-là. Mais c'est là que j'ai rencontré Gérard Paris-Clavel avec qui nous avons fondé Grapus.

Le phénomène de la mondialisation apparaît également dans vos œuvres: vous avez parlé de l'Afrique, de nombreux pays d'Europe, du monde…..

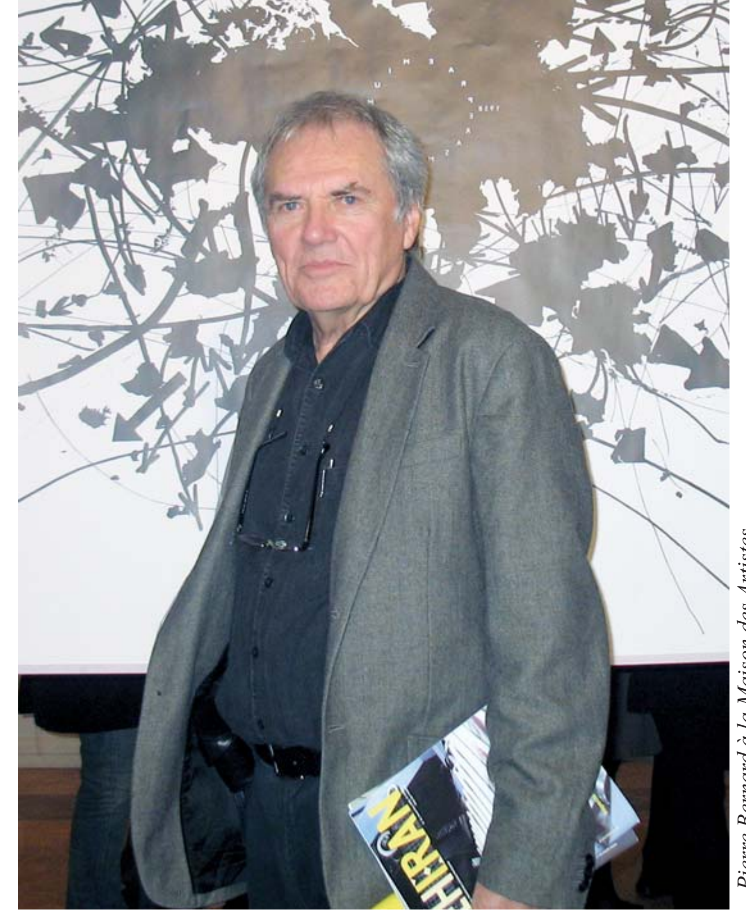
Bien sûr, mais je pense que la mondialisation est critiquable par rapport à l'autonomie des nations et à la capacité des peuples et des nations à faire avancer leur propre culture et leurs propres échanges, parce que c'est une politique d'aplatissement. Mais le souci du développement de l'ensemble de la planète est un souci qui peut passer par toutes les cultures. Aujourd'hui, les Brésiliens doivent se soucier de leurs forêts et aussi de la terre entière. En Iran, on doit se soucier du pétrole mais aussi de la terre entière et ainsi de suite. L'idée de réfléchir à l'équilibre de la planète est une idée qui doit traverser toutes les cultures.

Vous avez également parlé de la civilisation de la domination de l'image et des mots. Quelle est l'histoire de cette combinaison dans vos œuvres?

C'est une longue histoire. Pour moi, l'histoire du graphisme en France a eu un très grand maître qui était Cassandre que j'ai évoqué au début de ma présentation. Il a pratiqué l'affiche et a été un vrai graphiste, c'est-à-dire qu'il a organisé cette relation entre l'émotion visuelle, l'émotion de l'image, et le sens des mots alors qu'à son époque, c'était de la réclame et de la publicité. Cependant, il le faisait avec une vraie naïveté, avec un rapport vrai au produit alors qu'aujourd'hui, on ne passe plus par cette relation vraie entre l'image et le mot, on passe par des enquêtes de motivation qui sont très liées à la consommation; la consommation étant elle-même liée au niveau social que l'on souhaite atteindre.

Cassandre a pratiqué l'affiche et a été un vrai graphiste, c'est-à-dire qu'il a organisé cette relation entre l'émotion visuelle, l'émotion de l'image, et le sens des mots alors qu'à son époque, c'était de la réclame et de la publicité.

Vous avez affirmé qu'en mai 1968,



Pierre Bernard à la Maison des Artistes

vous ne vouliez pas être politique, mais qu'en même temps vous étiez politique. Que vouliez-vous dire?

J'ai découvert cela en 1968, c'est une évidence, lorsqu'on ne fait pas de politique, on est dans la politique.

On peut être neutre sur un problème, mais on ne peut pas être neutre philosophiquement. Si on est neutre sur des problèmes, c'est pour les laisser se développer sans vous, c'est-à-dire que vous pensez que votre intervention ne peut pas enrichir la situation, donc vous vous retirez.

On ne peut donc pas être neutre?

On peut être neutre sur un problème, mais on ne peut pas être neutre philosophiquement. Si on est neutre sur des problèmes, c'est pour les laisser se développer sans vous, c'est-à-dire que vous pensez que votre intervention ne peut pas enrichir la situation, donc vous vous retirez. Cela ne peut pas être une position générale, car cette position générale n'a pas de sens en politique.

Les Iraniens considèrent souvent les Français comme un peuple différent des autres peuples européens, qu'en pensez-vous?

Je ne connais pas bien l'histoire des relations entre l'Iran et la France, mais je pense que c'est toujours lié à l'histoire. Lorsque j'étais en Pologne, j'ai découvert qu'il existait également un rapport très privilégié entre la France et la Pologne car il y avait eu au cours de l'histoire des échanges culturels très forts, notamment entre les classes aisées.

Mes amis intellectuels artistes sont plutôt aux Pays-Bas, aux Etats-Unis, quelques uns en Allemagne, plus qu'en France où le graphisme est davantage considéré comme un travail de second ordre.

Vous avez réalisé des œuvres sur les problèmes des Palestiniens; pourquoi vous être engagé sur cette question?

Cette question est aussi à un moment donné la réflexion que l'on peut avoir sur la problématique politique générale. En 1963 et après 1968, la question des réfugiés palestiniens est devenue de plus en plus difficile, et comme collectif de graphistes et d'hommes qui réfléchissaient politiquement, nous avons pensé que c'était bien de faire une image pour le dire. Un jour, j'ai vu une image des réfugiés et j'ai eu envie d'exprimer une solidarité avec ces gens.

Actuellement, comment choisissez-vous vos sujets?

Aujourd'hui, c'est un peu différent, l'engagement politique est moins direct avec la situation. Au plan social, je travaille surtout avec le Secours Populaire Français en essayant d'être très proche de leur politique, mais ce n'est pas une politique de point de vue. Le point de vue sur le monde aujourd'hui est très complexe, alors qu'en 1970 j'étais un militant plus orienté sur une ligne politique; aujourd'hui, je n'ai pas de ligne politique, je réfléchis politiquement.

Quels sont vos liens actuels avec les grandes figures intellectuelles - écrivains, cinéastes… - françaises?

J'ai quelques amis intellectuels français, mais assez peu, comment dire… le graphisme demande beaucoup de temps de travail! Je passe beaucoup de temps à travailler dans mon atelier et mes amis intellectuels artistes sont plutôt aux Pays-Bas, aux Etats-Unis, quelques uns en Allemagne, plus qu'en France où le graphisme est davantage considéré comme un travail de second ordre.

Un grand nombre de vos œuvres ont un rapport avec la littérature. Avez-vous un intérêt particulier pour cet art?

J'ai un intérêt littéraire pour certains artistes et écrivains, et là en l'occurrence, dans ces deux cas, c'était des commandes

qui venaient du Centre Pompidou, une fois pour une exposition sur Borges à l'occasion d'une exposition sur l'Amérique Latine, et la dernière à l'occasion d'une grande exposition sur Roland Barthes. Dans ces deux cas là, ce sont des affiches de commande, que j'ai fait avec un très grand plaisir. J'adore Roland Barthes, c'est quelqu'un qui a beaucoup nourrit ma pensée graphique, notamment concernant la relation entre les signes et la culture.

Je ne sais pas si cette comparaison est correcte, mais on dit qu'après Camus et Sartre, la littérature française s'est éteinte. Un même constat s'applique-t-il au graphisme? La situation s'est-elle améliorée depuis les années 60 et 70?

La situation s'est améliorée; il y a eu un passage très difficile dans les années 1990, qui était très formel, basé essentiellement sur la découverte de l'outil informatique, mais aujourd'hui nous avons de plus en plus de jeunes graphistes qui s'intéressent à questionner le graphisme, tant du point de vue de la forme que du contenu, et cela est une amélioration. Mais encore une fois, et je l'ai dit dans ma conférence mais je continue de le dire à tout propos, ce qui règne dans le monde aujourd'hui, c'est un graphisme mercantile qui n'a que très peu d'intérêt, qui ne fait que ressasser les stéréotypes sans jamais les faire travailler alors que l'un des principaux travaux du graphiste est justement de faire travailler les stéréotypes, de les faire avancer, de les critiquer…

Le magazine *Time* avait titré il y a quelques mois "The death of the French culture". Quelle fut votre impression?

Je ne crois pas que les cultures meurent si vite, je crois que les cultures ont de grandes capacités à résister à des situations très difficiles, à s'endormir, à se réveiller… Cela n'est jamais aussi simple que cela!

Merci d'avoir répondu à nos questions.

Merci à vous. ■



Pierre Bernard à la Maison des Artistes

J'adore Roland Barthes, c'est quelqu'un qui a beaucoup nourrit ma pensée graphique, notamment concernant la relation entre les signes et la culture.

Ce qui règne dans le monde aujourd'hui, c'est un graphisme mercantile qui n'a que très peu d'intérêt, qui ne fait que ressasser les stéréotypes sans jamais les faire travailler alors que l'un des principaux travaux du graphiste est justement de faire travailler les stéréotypes, de les faire avancer, de les critiquer…

1. Mortezâ Momayez (1935-2005), surnommé le "père du graphisme" en Iran.



The Path to Heaven

3ème partie

Shekufeh OWLIA

Il était minuit passé, mais Cordelia n'arrivait pas à fermer l'œil, car le souvenir de son bien-aimé pesait sur son âme. Allait-elle passer une autre nuit blanche? C'était bien probable… Les démons avaient, semblait-il, chassé tout sommeil pour elle cette nuit. Voilà une fois de plus que son esprit errait vers William… vers le jour qui pointerait bientôt à l'horizon avec les milliers d'aventures qui la guettaient. Epuisée et tendue, se promenant de long en large à longues et lentes enjambées, elle n'avait plus de pensée que pour son soupirant. S'approchant tremblante de la fenêtre, elle discerna dans le noir la silhouette d'un corbeau prenant son vol. Cette scène la remplit d'effroi, car n'est-il pas bien connu que ces oiseaux sont de mauvais augure? Des nuages menaçants s'amoncelaient; une pluie fine et pénétrante commençait à tomber du ciel. Si seulement elle avait le courage d'éveiller Rose! Elle aurait bien su la réconforter, chassant les pensées noires qui l'envahissaient à présent. Au fond d'elle-même, elle savait fort bien ce qui la tracassait… Elle sentait qu'une tragédie était sur le point de naître… Dans une vaine tentative pour se calmer, elle se mit à fredonner une berceuse que sa mère avait coutume de lui chanter lorsqu'elle était encore enfant. Et si jamais un malheur avait frappé William entre-temps?! Ou pire encore… si jamais des idées suicidaires l'avaient visitées? Elle songea que jamais William ne commettrait une telle folie… Mais cette pensée la hanta néanmoins…

Elle se recoquilla sous la couverture, tourna et retourna dans son lit et lorsqu'elle trouva enfin le sommeil, ce n'était que pour tomber de rêve en cauchemar. En

proie au sentiment qu'un malheur avait effectivement frappé William, Cordelia se réveilla en sursaut et hurla à pleins poumons: "WILLIAM! Attends-moi, chéri." Quel cauchemar effroyable! Elle avait vu William en rêve, blême et immobile, comme s'il se fut métamorphosé en statue de pierre, adossé à un mur le long d'un sombre couloir. Son front couvert de perles de sueur, son cœur battant la chamade, elle se précipita, hors d'elle, de la cabine. Elle tomba à genoux et se mit à sangloter sous le ciel étoilé, où un vent glacial lui fouettait sans répit le visage et les larmes ruisselaient le long de ses joues… Elle leva les mains vers le ciel et supplia d'une voix gémissante: "O Seigneur, aie pitié de moi! Jamais je ne pourrais vivre sans lui..." En proie à un amour ardent, elle brûlait telle une chandelle au cœur de la nuit.

Ses soucis ne s'étaient point dissipés lorsque le jour pointa à l'horizon et le soleil naissant submergea doucement l'océan de ses rayons rougeâtres. Elle se réconforta à la pensée que d'ici peu, elle frôlerait son visage, respirerait son doux parfum et s'endormirait dans le creux de ses bras pour ne plus se réveiller…

Au loin à l'horizon, une masse noire se détacha sous peu sur le bleu limpide du ciel. S'agissait-il vraiment du Port de New York qu'elle avait tant anticipé? Cordelia courut à perdre haleine vers la promenade où Rose la rejoignit peu après, tenant son petit dans les bras.

Mais en se rapprochant du port, l'expression de son visage se figea et son regard hagard erra avec effroi d'une voile hissée imprégnée de sang à l'autre. A cette vue, son cœur se serra et un torrent de larmes irrépressibles inondèrent ses yeux. Rose l'enlaça de ses bras, tâchant de lui porter réconfort, mais rien ne pouvait l'apaiser; elle était prise au piège.

Soudain, elle se souvint du jour où elle avait déclaré à sa mère que son amour pour William pouvait faire des miracles et sa mère avait alors sèchement répliqué que la haine féroce qu'elle lui vouait pourrait en faire de plus grands. Elle vivait désormais avec le seul espoir qu'il avait abandonné toute idée de suicide. Elle palpa toutes les poches de son sac de voyage, à la recherche de la dernière missive que William lui avait adressée. Quand elle réalisa que la lettre manquait, elle devina sans peine ce qui s'était passé. Ayant saisi la lettre d'amour, elle l'avait lue sans le moindre remord et se trouvait donc au courant des moindres détails du plan. Maintenant que les pièces du casse-tête se replaçaient en ordre dans son esprit, elle commençait à y voir plus clair. Sa mère avait sans doute payé un marin quelconque de sa connaissance aux Etats-Unis faire le sale boulot à sa place. Cordelia croisa ses doigts, priant Dieu de protéger celui qu'elle aimait tant.

Après ce qui sembla durer une éternité, "The Maid of the Mist" jeta l'ancre. Lorsque les deux amies s'apprêtèrent à échanger des adieux en débarquant, Rose lui souffla ces mots en guise de réconfort:

"Cordelia, ne te tracasse pas, tout ira bien ma chère, tu verras. Je te propose de t'accompagner dans ta quête. Je ferais tout ce qui est en mon pouvoir pour t'aider à le retrouver. Mais dis-moi donc, où as-tu l'intention de partir à sa recherche?"

-Pour le moment, je n'en sais rien. Merci mille fois pour ta gentillesse, petite maman, mais tu as déjà assez de soucis. Tu as été une bonne amie pour moi durant ce long voyage mouvementé et cela me suffit amplement. Ne te tourmente pas pour moi, je finirais bien par me débrouiller, répondit Cordelia, se forçant à sourire.

-Alors adieu, ma chère, que la vie te soit douce. Toi aussi, tu as été une véritable

âme sœur pour moi durant ce voyage. Je prierai pour toi… Que Dieu te garde!

Sur ce, le petit, sans doute épuisé par le long voyage, se mit à pleurnicher.

-Jamais je n'oublierai ni toi, ni ton petit "Misty", s'exclama Cordelia en baisant le gracieux minois de l'enfant. Durant toute ma vie vous aurez une place dans mon cœur...

Ce furent les derniers mots qu'elles échangèrent.

Une fois débarquée, Cordelia se demanda perplexe où elle pourrait le retrouver. Les pensées se bousculèrent dans sa tête; il fallait faire vite car c'était une course contre le temps. Elle n'avait, à vrai dire, pas la moindre idée de l'endroit où William pouvait se cacher dans cette monstrueuse métropole impersonnelle. Elle n'avait aucune adresse…

Dans une de ses lettres antérieures, il lui avait pourtant décrit un petit coin pittoresque, pas très loin du port de New York où il aimait bien flâner… une petite roseraie sauvage aux abords de l'océan. Elle avait beau regarder dans toutes les directions… un tel coin enchanté ne s'offrait point à ses yeux. Peut-être, se dit-elle, qu'en demandant aux passants elle arriverait sur ces lieux que William chérissait tant. Son cœur lui disait qu'il s'y trouvait maintenant, guettant son arrivée.

Elle s'approcha du premier passant qu'elle vit sur la route: un vieillard appuyé sur sa canne, le dos courbé, qui avançait péniblement.

"Pardon me, Sir. Do you happen to know of a peaceful spot somewhere near here? s'enquit Cordelia.

-Pardonnez-moi, je ne parle pas un mot d'anglais; jeune demoiselle, répondit le vieil homme en français."

Ne sachant pas cette langue, Cordelia ne comprit pas un mot de ce qu'il lui répondit.

-Thank you.", répondit-elle en lui retournant son sourire.

Ceci dit, elle se précipita cette fois vers une jeune dame portant un bel enfant dans ses bras qui s'apprêtait à traverser la rue.

"Excusez-moi, Madame. Connaissez-vous un petit coin pittoresque non loin d'ici? demanda Cordelia sur un ton las.

La jeune femme ne parut rien comprendre, mais soudain, son visage s'éclaira.

-Oui, oui allez tout droit et vous y arriverez," dit-elle en désignant du doigt le sentier qui s'étirait devant eux.

Cordelia avança dans la direction indiquée, éblouie par la beauté de l'océan qui s'étendait à perte de vue.

Elle se réjouit à la pensée qu'elle se retrouverait très bientôt en présence de l'homme qu'elle n'avait cessé d'aimer depuis leur première rencontre qui remontait à plus de dix ans. Elle était aux anges… Elle chercha du regard son bien-aimé. Elle l'appela aussi fort qu'elle le pouvait. L'écho de sa voix retentit… A ces mots, son amant fit son apparition au loin. Comme il était beau, pensa-t-elle, comme si c'était la première fois qu'elle le voyait. Ils craignaient tout d'abord de s'approcher l'un de l'autre, de peur que la présence de l'autre ne se dissipe.

Le clapotis des vagues qui la berçait tendrement, semblait fêter leur union. Un sentiment de bien-être naquit en elle, devant cette renaissance de la nature. Avec William à ses côtés, elle se sentait aussi légère qu'une bulle et pouvait voyager à l'autre bout du monde et affronter tous les problèmes.

"Cordelia, tout est perdu, TOUT. Quand j'ai vu que les voiles du navire étaient imprégnées de sang, j'ai cru que tu ne viendrais jamais me rejoindre. J'ai donc acheté du poison… Puis je suis venu ici, j'ai cueilli une rose rouge, ta fleur favorite, j'ai versé le contenu du flacon sur la rose

et j'ai respiré profondément. La drogue est mortelle, Cordelia…"

Près comme elle était de son visage, elle réalisa soudain à quel point il était blême.

"Si seulement il y avait moyen d'attribuer le malheur dont nous sommes affligés aux astres, nous les aurions maudit à tout jamais, mais quand je pense que c'est ma propre mère qui a conspiré notre ruine…

-Je sais, ma chère, dit William d'une voix peinée.

- Si seulement tout ne pouvait être qu'un cauchemar! Je ne pourrais continuer à vivre sans toi… toutes ces longues années… c'était la certitude que tu me reviendrais qui me soutenait… et que l'on vivait sous le même ciel… Oh! William… le soleil de ma vie se lève et se couche dans tes yeux. Sans ton amour, je mourrais glacée, j'en suis persuadée… William, emporte-moi avec toi sur ce long voyage que tu entreprendras bientôt. Je t'en prie."

Il murmura d'une petite voix haletante et passionnée: "Ecoute-moi bien, Cordelia… Tu dois continuer à vivre… pour accomplir ta mission sur terre. Tâche de faire preuve de courage, mon amour."

Elle voyait maintenant que le poison avait fait son effet. La fin approchait…

-Tu me rejoindras… quand ton temps viendra… Je guetterai ton arrivée… sur le "Path to Heaven[1]" où je t'attendrais."

Sa voix s'était éteinte; il rendit l'âme. La mort sans pitié l'entraîna avec elle vers son royaume inconnu.

"William, attends un peu, ne part pas tout de suite..."

Mais son corps gisait désormais à ses pieds sur les feuilles multicolores qui jonchaient le rivage.

Les souvenirs du passé se mirent à défiler dans son esprit: le premier regard qu'ils échangèrent, les mots doux qu'il lui chuchota dans le creux de l'oreille… elle se mit à revivre le passé dans les promenades clandestines qu'ils firent loin du regard réprobateur de sa mère. Mais au fond, elle avait toujours su qu'il en serait ainsi, car leur amour céleste était trop beau pour être vrai.

Il était mort et rien ne pouvait le ramener à la vie. Elle enlaça son cadavre, pleurant sa mort précipitée. Comme elle se sentirait seule sans lui! Quelle lamentable tragédie était cette mort subite…

Accablée par ce deuil au moment, où tout semblait perdu, elle entendit une voix confuse, mais familière l'appeler. Affolée, elle regarda en tous les sens.

La voix persista, l'appelant à maintes reprises: Cordelia, Cordelia…viens à moi, Cordelia !

C'était la voix musicale de William. Serait-il encore en vie? se demanda-t-elle, perplexe. Elle regarda l'horizon où elle l'aperçut. Cette vision soudaine la rendit si confuse qu'elle oublia qu'elle ne savait guère nager. Elle plongea dans les ténèbres de l'océan. L'eau glaciale se faisait de plus en plus profonde… Par moments, elle croyait entendre sa voix qui l'appelait à lui. Dansant au rythme des vagues, elle s'enfonça dans l'océan qui l'engloutit doucement. ■

1. Sentier qui mène à la vie éternelle


LE JOURNAL DE
TEHERAN
Le plus fort tirage des journaux en langue étrangère publiés en Iran

Journal de Téhéran
1 Azar 1316
22 Novembre 1937

La politique commerciale de l'Iran
(500 av. J.-C. - 1500 ap. J.-C.)
2ème partie

A. FAROUGHI

...Mais le commerce pouvait emprunter une autre voie celle de l'Inde au Golfe Persique; par la suite, pendant tout le cours du IIe et du IIIe siècles, l'attention de l'empire Romain se portera sur cette voie. Alternativement par la force et par la diplomatie, les Romains chercheront à procurer à leur industrie et à leur commerce toute la matière dont ils avaient besoin. Ils y réussirent en partie grâce à l'alliance offerte aux Nabatéens.

D'autre part, les deux royaumes de Mésène et de Chracène qui s'étendaient des deux côtés sur le littoral du golfe Persique, quoiqu'attachés à la dynastie des Parthes, ne pratiquaient pas moins pour cela une politique commerciale indépendante.[1] Dès lors, Pétra, capitale des Nabatéens, était la tête de deux routes dont l'une conduisait à Palmyre et l'autre à Gaza; de Pétra on se rendait à Foratha, sur les bords de Pasitigris, pour descendre ensuite ce fleuve jusqu'à Charax[2]. Les marchands, pour échapper aux douanes parthes, préféraient cette route. Néanmoins, la soie se vendait très chère dans l'Empire et le prix moyen du kilogramme de soie teinte était évalué, sur le marché romain, au IIIe siècle de notre ère, à environ 5 200 francs[3]. Il en est de même proportionnellement des autres produits d'Orient. Cette cherté montre que, en majeure partie, la soie passait encore par l'intermédiaire des Parthes.

Cependant la découverte des moussons et les progrès de la navigation rendirent de plus en plus importante cette voie maritime

et le commerce des Parthes en souffrit beaucoup. Leurs difficultés à maintenir l'intégrité du territoire et les guerres répétées contre l'armée romaine produisirent à l'intérieur de la Perse un changement profond. Les sujets de mécontentement ne manquaient pas. L'un des deux griefs principaux des Sassanides contre les Parthes était celui que nous venons de dire; l'autre, de nature religieuse, se rapportait à l'indifférence des Parthes en matière de foi. Dès lors les dés étaient jetés: l'empire parthe fut détruit au profit des Sassanides.

III. Les Sassanides

Avec ces derniers tout changeait. A l'encontre des Parthes, les Sassanides pratiquaient un gouvernement fortement centralisé. Ils commencèrent donc par annexer tout le littoral du Golfe Persique et organisèrent une marine puissante: la voie du golfe Persique fermée, les Romains pensèrent à la Mer Rouge. A cette époque, le royaume chrétien d'Ethiopie était le siège d'un commerce florissant: il commerçait d'un côté avec le Yémen et de l'autre, il servait de point de départ aux caravanes à destination de l'Egypte et de la vallée du Nil. Les Ethiopiens, revendant aux Grecs les marchandises des Indes et en tirant un sérieux bénéfice, étaient naturellement attachés au maintien de ce transit. D'ailleurs "*la communauté d'intérêt religieux et politique créait entre l'Ethiopie et Byzance une foule de points de contact.*"[4] A l'instigation des Byzantins, le Négus, prenant comme prétexte le massacre des marchands grecs par le roi juif du Yémen, Dhou Nowas, organisa, en 525, une expédition contre ce pays. "*Les Abyssins détruisirent le royaume d'Himyar et établirent le Christianisme dans cette région.*"[5] Comme les Grecs possédaient sur la Mer Rouge la ville de Clisma (Kolzum) et que d'autre part, le Golfe d'Aden était entre les mains des Ethiopiens, leur alliée, Byzance, se trouva maîtresse du commerce des Indes. Les marchandises de l'Inde apportées par les navires éthiopiens à Clisme traversaient l'isthme de Suez soit à dos de chameau, soit même par le canal de la Mer Rouge à la Méditerranée existant encore au VIe siècle. Cependant, quand les Ethiopiens arrivèrent en l'Inde, ils trouvèrent tout le marché de ce pays sous l'influence des Perses et durent battre en retraite.[6]

Dans ces circonstances, la Perse pouvait de nouveau jouer sa politique séculaire: monopoliser à son profit le commerce de l'Orient. En 575 l'armée persane prenait possession de Hadramouth (Oman), chassait les Ethiopiens du Yémen et prenait pied sur le territoire de l'empire du négus. Désormais, tout le golfe Persique appartenait aux Sassanides et les marchandises de l'Inde empruntant la voie maritime, pouvaient pénétrer fort loin à l'intérieur des terres, grâce à l'existence de ses deux fleuves navigables, le Tigre et l'Euphrate. Après avoir déchargé une partie de leur cargaison à Apologas (Oboilah)[7], les vaisseaux marchands, en majeure partie de nationalité perse, avaient le choix de se diriger soit vers Ctésiphon par le Tigre, soit vers Hira en remontant le cours de l'Euphrate. En effet, les foires qui se tenaient chaque année à Hira[8], pays sous la souveraineté de la Perse, sont restées célèbres dans les annales du commerce mondial.

Cependant toutes les marchandises que l'Empire Byzantin recevait des Indes et de l'Extrême Orient ne lui arrivaient pas uniquement par voie maritime. Les routes terrestres qui rejoignaient les deux pôles de commerce, l'Inde et l'Extrême Orient d'une part et l'empire Byzantin d'autre part, n'étaient pas pour cela abandonnées. Les Turcs, qui par la conquête de la Transoxiane, étaient devenus les courtiers de ce commerce, cherchaient à en tirer profit. Ils demandèrent donc aux Sassanides la franchise douanière pour leurs marchandises traversant le

territoire de la Perse à destination de Byzance[9] mais comme les Perses recevaient d'une part la soie des Indes en quantités suffisantes et que d'autre part ils n'avaient aucun intérêt à favoriser le commerce des Turcs, ils refusèrent leurs avances. Les Romains au contraire, accueillirent avec joie cette occasion inespérée. Les ambassades furent échangées de part et d'autre et il y eut même des projets d'alliance militaire. Mais l'empire Byzantin appréciant la force des Sassanides ne poussa pas plus loin son action.[10]

Dès lors ces relations ne pouvaient pas durer et l'ambassadeur Valentin envoyé par l'empereur Tibère en 579, fut reçu froidement. Désormais, quelque fut le chemin parcouru par les marchandises de l'Orient et en particulier la soie, pour arriver à l'empire Romain, c'étaient toujours les Perses qui les recevaient les premiers et veillaient jalousement à ce qu'elles ne parvinssent à l'Occident que par leur seul intermédiaire.

Si les Sassanides attachaient à ce transit une telle importance, ils n'avaient pas seulement en vue les droits d'entrées et de sorties qu'on prélevait sur les marchandises et qui allaient grossir le trésor royal, mais le motif de leur conduite doit être cherché dans le souci qu'ils avaient d'assurer à l'industrie locale les matières premières dont elle avait besoin. En effet, l'habileté des artisans perses dans le tissage des étoffes de soie, de laine et de tapis avait une renommée universelle. Les manufactures de ce pays absorbaient toute la soie que la Chine leur envoyait et n'expédiaient à Byzance que l'excédent de leur industrie. La soie brute était devenue si rare à Byzance que parmi les présents envoyés par Sapore III à Théadose, la soie venait en première ligne.

Mais si la soie était rare à Byzance, par contre, les étoffes de soie d'origine perse se trouvaient en quantité abondante. Les gouvernements de Perse et de Byzance s'étaient entendus pour faciliter cette sorte de commerce. En temps de paix certaines villes étaient désignées à cet effet et en même temps elles étaient le siège d'un bureau de douane.[11] Ces villes sont en allant du Sud au Nord: Callinicum (Raqqa sur 1'Euphrate); Nisibe en Mésopotamie et plus au nord Artaxate, ville située en Arménie. Outre ces rapports continuels, des foires tenues chaque année à époques déterminées permettaient aux Byzantins de s'approvisionner en soieries.

La foire de septembre qui se tenait chaque année à Batsnée sur la rive orientale de l'Euphrate était l'une des plus importantes.[12]

Mais dès que la guerre éclatait entre les deux empires, la soie cessait d'arriver et ce manque de matière première paralysait toute activité industrielle à Constantinople. Or, la possession de matières, si nécessaires à Byzance, était un atout de plus entre les mains des Sassanides et ceux-ci pouvaient rien qu'en exerçant la pression économique leur faire entendre raison. Car l'usage de la soie était si répandu à cette époque en Occident que les riches s'en servaient même pour s'en faire un linceul.

Les Saints eux-mêmes n'échappaient pas à cette mode. Le corps de St Thierry, mort en 540, fut trouvé revêtu d'un habit de soie lorsqu'on ouvrit son cercueil.[13] En effet, l'Eglise, après avoir condamné pendant des années cette "folie des riches", et prescrit que seuls seraient autorisés les tissus de lin blanc dans la célébration du St Sacrifice, était devenue elle-même une grande consommatrice des soieries. En fait, le Saint Siège prenait en considération l'influence psychologique que pouvait exercer la richesse des églises sur les esprits les plus simples.

On comprendra donc facilement tout le bénéfice que l'Etat byzantin pouvait espérer de son monopole d'achat et de vente de la soie. Un seul fonctionnaire, le comte du commerce "Comes Commerciorum" avait

le droit d'acheter ces marchandises à l'étranger. Il achetait la soie destinée aux gynécées de l'empire à la tête desquels se trouvait un fonctionnaire: le commis du trésor ou "Comes Largitionum" qui avait le monopole de la fabrication de certaines soieries. Le résultat de ces restrictions fut une augmentation énorme du prix de la soie: la livre de soie pourpre atteignit, sous Justinien, la valeur de 21 888 francs de notre monnaie.[14]

Justinien avait donc favorisé ses ennemis sans le vouloir. En fait "*le développement de la fabrication des soieries suivait, chez les Persans, une marche ascendante, tandis que dans l'Empire d'Orient la production s'annihilait*".[15]

Cependant l'introduction de la culture des vers à soie à Byzance au printemps de l'année 552 par les moines nestoriens porta un coup fatal à cette prépondérance perse.

En attendant que la soie indigène puisse satisfaire la consommation locale, l'empire byzantin subira de nombreuses années encore l'influence de ses fournisseurs perses. Et à mesure que l'industrie byzantine se développe celle de la Perse perd de son importance et faute d'acheteurs elle ne peut plus produire: c'est la crise, qui entraîne à sa suite la misère.

Cette décroissance du commerce a eu nécessairement son contrecoup dans l'état général des finances et le trésor royal en souffrit. D'autre part les guerres incessantes avec Byzance affaibliront à tel point la Perse que quelques rencontres avec l'armée musulmane suffirent à éteindre la dynastie des Sassanides. On a beaucoup exagéré la valeur militaire de l'armée musulmane; la vérité historique est tout autre. L'empire Perse a succombé parce que ses moyens financiers ne lui permettaient pas de remettre sur pied et en temps opportun une armée efficace. Nous n'entrons pas ici dans les détails de ces événements mais il est intéressant de remarquer que le commandement de l'armée persane a plus d'une fois signalé en haut lieu la faiblesse de ses effectifs.

Quoiqu'il en soit, l'islam restait vainqueur et la rigueur de ses lois en ce qui concernait le luxe ne pouvait naturellement favoriser l'industrie persane.

IV. Période islamique

Aux cours des deux siècles qui suivirent la conquête arabe, la Perse traversa une période de régression industrielle; par contre, le développement de l'industrie byzantine, fut prodigieux.

L'émigration des artisans iraniens avait particulièrement favorisé la Syrie et l'Asie Mineure et nous savons que les villes de Thessalonique, Thèbes, Corinthe et l'Eubée sans oublier Constantinople devinrent les centres d'une industrie florissante, tout comme Toûs, Neyshabour et Touster l'étaient auparavant chez les Perses.[16] Le fait qu'il y avait de nombreux foyers de résistance, joint à l'insécurité des routes et les combats que les Perses soutenaient sans cesse contre les Arabes, occasionnait souvent l'interruption du commerce terrestre. Par contre, la conquête des littoraux du Golfe Persique par Othman ben Abi'l'As, gouverneur de Hasa, et son frère Al Hakam permit aux Arabes d'établir la communication maritime avec les Indes. Ils fondèrent donc la ville de Bassora sur l'Euphrate qui leur fournira par la suite un point de départ pour l'Orient.

Les bateaux arabes qui faisaient le commerce des Indes et de l'Extrême Orient visitaient d'ordinaire soit à l'aller soit au retour le port persan de Sirâf situé non loin du Bandar Abbâs actuel. Cette situation privilégiée de Sirâf provoqua un enrichissement prodigieux de ses commerçants. Certains de ceux-ci possédaient des bateaux qui visitaient régulièrement les ports chinois, Coulam (Quilon) sur les côtes de Malabar et

remontaient même jusqu'à Djaddeh, port fondé d'ailleurs par les Persans au commencement du VIIe siècle.[17] Selon Ibn Haukal, vers la fin du Xe siècle, tout le commerce, tous les armements des navires à destination de l'Inde, de la Chine et du Zanzibar étaient entre les mains d'un seul marchand de Sirâf nommé Abou-Bakr, Ahmad'Ibn Omar Sirâfi; ses magasins regorgeaient de pierres précieuses et de parfums.[18] Sirâf était également le débouché naturel des provinces Sud et de l'Est de l'Iran et son rayon d'action s'étendait jusqu'au Khorassan et Mâvarâ-on-nahr. Inversement, les soieries et les objets fabriqués de Toûs, de Neychabour et de Yazd se dirigeaient sur Sirâf, en attendant dans ses entrepôts le moment d'être distribués à leur tour aux plus grands marchés du monde.

Le Khorassan recevait également les marchandises de l'Inde par voie de terre, soit par l'intermédiaire du Sistan, soit par l'entremise de Ghazna et de Kaboul. Cette dernière ville était à cette époque le siège d'un commerce très florissant et c'était là que se tenait le principal marché de l'indigo. La quantité de l'indigo apporté sur le marché de Kabul s'élevait annuellement à plus de deux millions de dinars.

Cependant, le contact journalier des Arabes avec les peuples de l'Iran avait introduit chez les Arabes des mœurs plus raffinées et un certain goût pour le luxe que l'islam, même avec toute la rigueur de ses lois, ne pouvait combattre. La puissance des Arabes ne s'étend-t-elle pas sur la plus grande partie du monde? Alors pourquoi ne pas vivre dans le luxe comme les Persans… Pourquoi ne pas profiter des tissus de soie au lieu de s'habiller de méchantes étoffes de laine qui sentent le chameau? Les Persans, avec une souple patience, suivaient cette évolution des Arabes et l'ingéniosité des juristes persans, tels que Abou Youssef et Mohammad Cheybâni, a vite fait de trouver des textes suffisamment convaincants dans cette voie.

D'ailleurs, les dissensions politiques aboutirent à déchaîner des passions contraires et les Persans réussirent à faire monter sur le siège du Califat les Abbassides qui, s'ils n'étaient d'origine iranienne, n'en pratiquaient pas pour autant, il s'en faut, une politique défavorable à l'Iran. La partie est gagnée pour les Persans. Les califats abbassides, à l'instar des Sassanides, transféreront le Califat de Damas à Baghdâd, dans la province même où se trouvait la capitale perse, Ctésiphon. Ils adopteront l'étiquette sassanide et s'entoureront, tout comme ceux-ci, d'un bon nombre de savants, de lettrés pour la plupart iraniens.

Dans le choix même de leurs ministres, Haroun-O-Rashid et son fils Ma'moun firent appel à l'intelligence iranienne et c'est grâce au génie persan que la Cour de ces deux califes obtint un éclat si particulier.

Les ministres iraniens, les Barmakides et les Nowbakhts, ne négligeaient rien chaque fois qu'il s'agissait de leur pays d'origine. Pour favoriser l'industrie iranienne et pour supprimer toute concurrence à celle ci, après la conquête de la Syrie, les Barmakides prirent la décision de localiser les industries islamiques. La Syrie qui, sous la domination grecque, était devenue un grand centre séricicole, dut abandonner de gré ou de force ses soieries pour s'appliquer à la fabrication des tapis. Par contre, les provinces Caspiennes ainsi favorisées furent un siège important pour la culture du mûrier et pour l'élevage des vers à soie dont on achetait des graines dans le Djordjan, à Merv et à Neyshabour. Ces mesures eurent donc pour résultat l'essor industriel de l'Iran. Par ailleurs, la Chine venait d'être paralysée par une insurrection intérieure et ne pouvait plus envoyer ses produits à l'extérieur. En effet, jusqu'au milieu du IXe siècle, la Chine

fournissait encore une grande partie de la soie utilisée par l'industrie arabe. Mais en 878 le rebelle (Houang Tchao) Boushoua fit massacrer 120 000 commerçants musulmans, juifs, chrétiens etc. et fit couper les mûriers et les autres arbres qui se trouvaient sur le territoire de la ville.[19] (Il s'agit de la ville de Han Tcheu fou Kanfou). Cet événement causa donc une interruption du commerce avec la Chine.[20] La Perse du Nord en profita largement. La province de Khorâssân à la mort de Haroun-o-Rashid produisait suivant l'historien africain Ibn Khaldoun 27 000 ballots d'étoffes et celle de Djordjan 1000 bottes de soie, le Tabaristan 200 vêtements et 500 pièces d'étoffes et 600 tapis.[21]

Pour revenir aux échanges internationaux, après la conquête de la Syrie et de l'Egypte par les Arabes, le commerce essaya de trouver une route nouvelle: on pensa à la mer Caspienne. En effet, l'existence d'une flotte nombreuse visitant régulièrement tous les ports de cette mer permettait au trafic d'emprunter la voie maritime. Asterabad-Darbend et ensuite la voie de terre jusqu'au Phase puis la Mer Noire. Mais les antipathies religieuses et la poussée arabe vers l'Arménie entravèrent sérieusement les communications régulières avec cette mer. Par contre, l'établissement des Khazars dans le bas Volga ouvrit au commerce une nouvelle route: Itil (Atel) leur capitale (située sur ce fleuve non loin de l'Astrakhan actuel)[22] devint un important marché où venaient s'approvisionner les commerçants de tous les pays, notamment les Grecs et les Scandinaves.

La découverte d'un grand nombre de monnaies d'origine samanide dans le Nord de l'Europe (en Norvège, Finlande, Suède, Danemark) et notamment dans la province où florissait la ville suédoise de Birka, prouvent que celle-ci faisait à cette époque un commerce actif avec la Russie et par l'intermédiaire des Bulgares avec la Perse des Samanides.[23] Cette route était même fréquentée au IXe siècle suivant Ibn Khordadbah par les marchants juifs qui, partant de l'Espagne et du pays des Francs et Khazars, traversaient la Caspienne et par Balkh et la Transoxiane allaient au pays de Tagazgaz (ouïgours). Mais la dynastie des Samanides détruite par les Turcomans, et la Russie elle-même en proie à des guerres intestines et ne pouvant pour ces raisons offrir aux commerçants aucune sécurité, cette route fut abandonnée au Xe siècle au profit de celle qui passait au sud du Caucase. ■

A suivre...

---

1. Reinaud, *Mémoire sur le Royaume de Mésène et de Chracène*, J. Asie.
2. Pline, *Hist. Nat.*, Livre VI chap. 32.
3. Pariset, *Hist. de la soie*, T. I, p. 142.
4. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, T. I, p.9.
5. Grousset, Op.cit.
6. Heyd, Op.cit.
7. Reinaud, *Mémoire sur le Royaume de Mésène et de Khracène*.
8. De Perceval, *Histoire des Arabes*.
9. Grousset, *Histoire de l'Asie*, T. I, p.73.
10. Idem.
11. Code Justinien liv.IV, tit.63.
12. Amien Marcellin, liv. 15, chap. III.
13. Texte cité par Pariset, *Histoire de la soie*, T. I, p.171.
14. Pariset: T. I, p. 180.
15. Pariset: T. I, p. 182.
16. Grousset, *Hist. de l'Asie*, T. I, p. 100.
17. Abdul Qadir Ibn Ahmad-ol Kâteb, *Histoire de Djeddah*.
18. Heyd, T. I, p. 40.
19. Abu Zeyd dans "Chaînes des Chroniques", texte trad. Par Reinaud, p. 64.
20. Reinaud, *Intr. à la géog*. Abulfada.
21. Texte cité par Pariset.
22. D'Ohsson: les peoples du Caucase.
23. Heyd, *Hist. du Com. du Levant*, T. I, p. 57, et suivante.



Mortéza JOHARI

La bardane

Nom scientifique: *Arctium lappa*
Nom persan: *Bâbâ-Adâm*

La bardane est une plante herbacée, bisannuelle, et mesurant de un à deux mètres. Elle a une longue frange fuselée et brune. Sa tige est épaisse, dressée, rameuse et comporte un duvet en surface. Les feuilles sont grandes, ovales et dentelées, et leur dessous est glabre. La fleur est de couleur pourpre-violacée, et son fruit gris ou brun clair. La surface du fruit est recouverte d'un fin duvet, si bien qu'il adhère facilement aux mains. Cette particularité fait qu'elle adhère facilement aux poils ou à la peau des animaux, particulièrement des troupeaux de moutons et de chèvres, permettant parfois le "transport" de ces fruits dans des régions lointaines, et permettant à la plante de s'y développer. La bardane pousse sans être cultivée dans les régions tempérées, humides et ombrageuses comme les plaines, ou les régions montagneuses ayant une altitude de 1500 à 1800 m. On la cultive également parfois pour ses vertus médicinales: en effet, les franges, feuilles et fruits de la bardane sont utiles pour guérir de certaines pathologies comme des maladies de la peau, la goutte articulaire, le calcul rénal, le rhumatisme ou encore le diabète. Elle est notamment composée de carbonate, de nitrate, de potassium, ainsi que d'une sorte de glucoside du nom de *Lappine* ou *Lapposide*. En Iran, on trouve essentiellement la bardane dans les montagnes d'Alborz et de Zagros. ■

Le polyphylla olivieri

Nom scientifique: *Polyphylla olivieri*
Nom persan: *Sûsk-e Richeh*



Photo: Josef Hlasek

Le scarabée adulte mesure de 30 à 40 mm de long. Ses antennes sont en forme de lamellées, celles de la femelle étant plus petites que celles du mâle, cette différence permettant notamment de les distinguer. En outre, les femelles ont trois petites dents sur la partie inférieure de leurs pattes arrière, tandis que les mâles n'en ont que deux. Leur carapace est de couleur brune ou noire, et est couverte d'écailles nacrées de couleur. Les écailles brillent à la surface dorsale de la carapace, poitrine et ailes sous forme de bandes ou taches blanches. Les femelles pondent souvent dans les diverses crevasses et fentes du sol. Les œufs sont de forme ovale et de couleur blanche. Le *Polyphylla olivieri* hiberne à l'état de larve dans la profondeur du sol. Après deux ou trois semaines, les larves sortent des œufs et retournent dans le sol, où elles commencent à manger des racines de plantes diverses (par exemple la betterave). On peut trouver de 40 à 50 larves près des racines d'un arbre. Les scarabées adultes sortent normalement à la fin du printemps ou au début de l'été. Les scarabées adultes mangent des feuilles de plantes ou d'arbres fruitiers, en ce sens, il est un insecte nuisible pour l'agriculture et peut sérieusement nuire aux arbres fruitiers et autres plantes cultivées. Ils volent la nuit et se réunissent à proximité des sources de lumière. Le scarabée mâle peut faire de bruit. En général, il se repose sur le tronc des arbres et sous les pierres. On le trouve dans l'ensemble de l'Iran, et plus particulièrement dans les régions froides. ■



- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه «رُوو دوتهران» در دکه‌های اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- «رُوو دو تهران» در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner hors de l'Iran

LA REVUE DE TEHERAN

Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.

(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

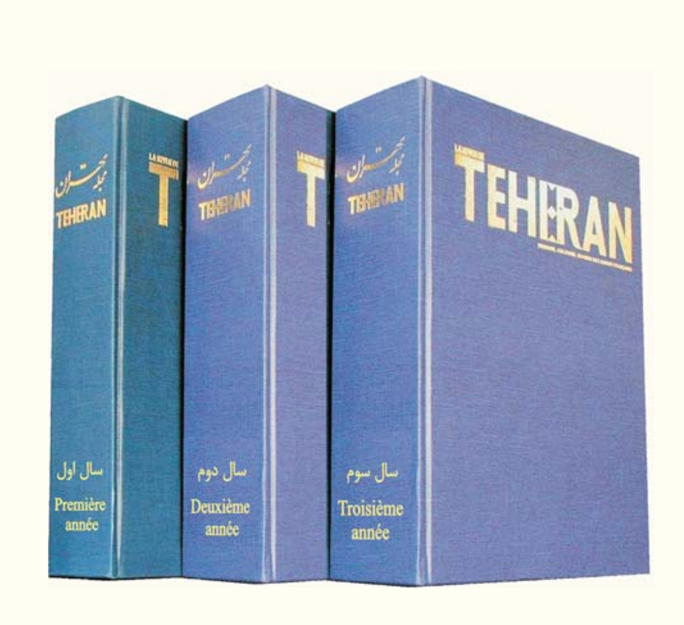
☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

- Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

- Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

- **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**



دوره‌های سال اول، دوم و سوم مجله تهران شامل سی و شش شماره در سه مجلد عرضه می‌گردد. علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه انتشارات اطلاعات واقع در خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران مراجعه نمایند.

L'édition reliée des trente-six premiers numéros de la Revue de TEHERAN est désormais disponible en trois volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: Avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه «رُوو دو تهران»

- [ ] یک ساله ۱۲۰/۰۰۰ ریال
- [ ] شش ماهه ۶۰/۰۰۰ ریال
- [ ] 1 an 12 000 tomans
- [ ] 6 mois 6 000 tomans

NOM DE LA SOCIETE (*Facultatif*) ______ مؤسسه

NOM ______ نام خانوادگی | PRENOM ______ نام

ADRESSE ______ آدرس

BOÎTE POSTAL ______ صندوق پستی | CODE POSTAL ______ کدپستی

E-MAIL ______ پست الکترونیکی | TELEPHONE ______ تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- [ ] شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال
- [ ] یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- [ ] 6 mois 25 000 tomans
- [ ] 1 an 50 000 tomans

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت،**
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه **Revue de Téhéran** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'assesse Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول و سردبیر
محمد جواد محمدی

دبیری تحریریه
املی نُوواِگلیز
عارفه حجازی

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
جمیله ضیاء
سمیرا فخاریان
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
سعید کمالی دهقان
بابک ارشادی

گزارشگر در فرانسه
میرِی فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

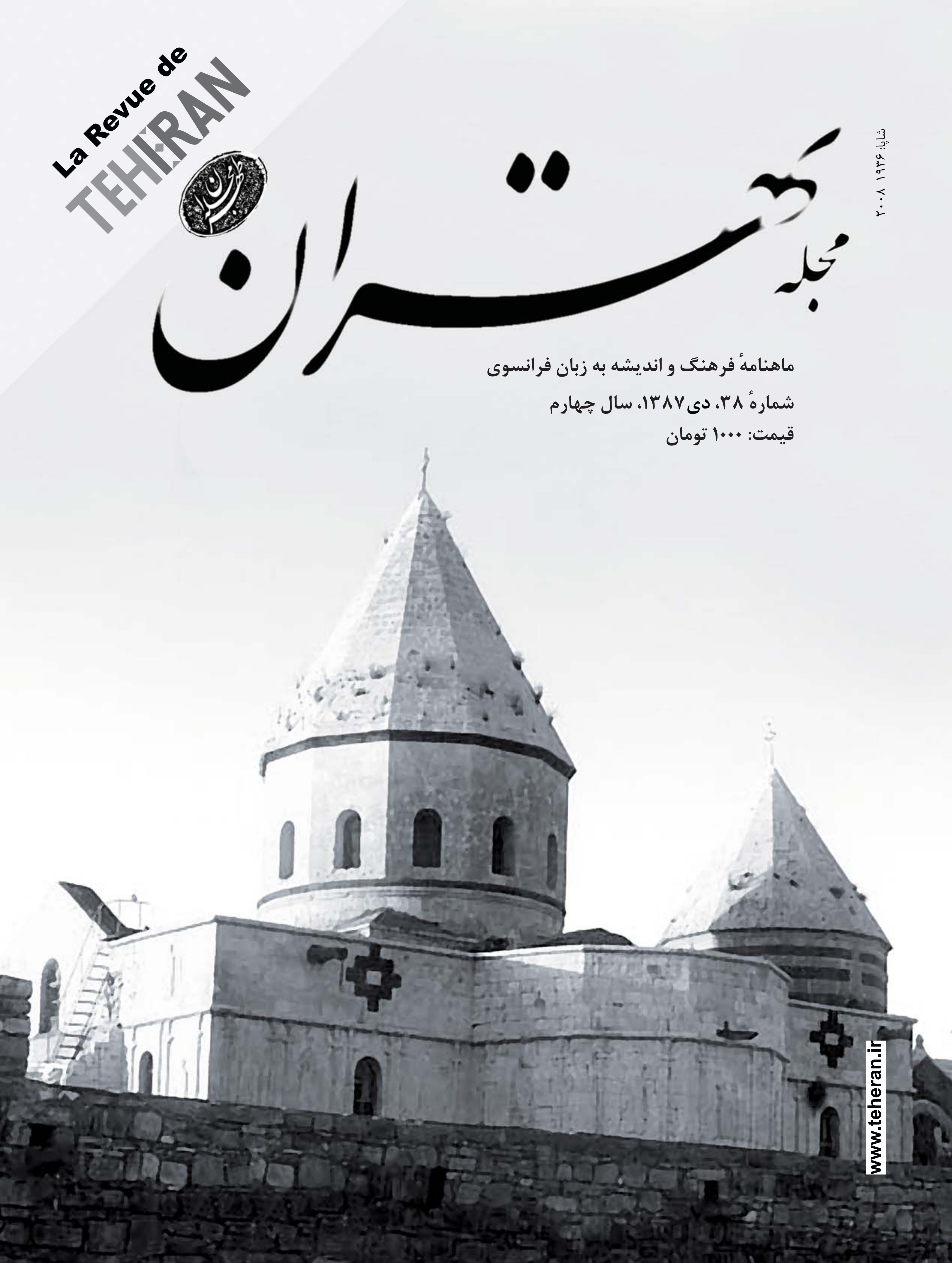
عکس
مرتضی جوهری

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰

چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Monastère Saint-Thaddée, Tchâldoran, Azerbaïdjan de l'ouest



La Revue de
TEHERAN
مجله تهران
شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۳۸، دی ۱۳۸۷، سال چهارم
قیمت: ۱۰۰۰ تومان
www.teheran.ir